STVDIA ISLAMICA

COLLEGERVNT

R. BRVNSCHVIG J. SCHACHT

XX

R. BRUNSCHVIG. — *Devoir et Pouvoir. Histoire d'un Problème de Théologie musulmane*..... 5

H. MONÈS. — *Le Rôle des Hommes de Religion dans l'Histoire de l'Espagne musulmane jusqu'à la fin du Califat*..... 47

F. DACHRAOUI. — *Les Commencements de la Prédication Ismā'īlienne en Ifrīqiya*..... 89

N. NASSAR. — *Le Maître d'Ibn Khaldūn: Al-Ābilī*..... 103

A. K. S. LAMBTON. — *A Reconsideration of the position of the Marja' Al-Taqlīd and the Religious Institution*.... 115

Hic fasciculus adiuuante Concilio quod C.N.R.S. dicitur necnon Vniuersitate Columbiensi Noui Eboraci in lucem prodiit

G.-P. MAISONNEUVE-LAROSE
PARIS
MCMLXIV

Les *Studia Islamica* offrent au public islamisant et non-islamisant des articles rédigés (de préférence en français ou en anglais) par des spécialistes qualifiés sur toutes questions relevant du vaste domaine de l'islamologie. En toute liberté scientifique, l'accent est mis, dans ces études, sur l'aspect général des problèmes traités. Une attention particulière est accordée aux discussions de méthode, aux vues d'ensemble, aux résultats neufs.

Les opinions exprimées engagent exclusivement la responsabilité de leurs auteurs.

Les *Studia Islamica* paraissent sans périodicité fixe, au rythme approximatif de deux fascicules par an.

La correspondance relative à la rédaction doit être adressée à l'un des deux directeurs-fondateurs :

Prof. R. BRUNSCHVIG, 10, avenue de Clamart, Vanves (Seine) ; Prof. J. SCHACHT, Columbia University, New York 27, N. Y.

Pour tout ce qui concerne la vente, s'adresser à l'éditeur G.-P. MAISONNEUVE et LAROSE, 11, rue Victor-Cousin, Paris (V°).

Studia Islamica offers to the learned public, and not to Islamic scholars only, papers written (preferably in English and in French) by qualified specialists on subjects from all sections of the vast field of Islamic studies. Whilst the authors enjoy complete freedom of opinion, emphasis is laid on the general aspects of the subjects treated in these studies. Special attention is paid to discussions of method, to comprehensive views, and to new conclusions.

The authors alone are responsible for the opinions expressed in their articles.

Studia Islamica appears, not necessarily at fixed intervals, but approximately at the rate of two numbers a year.

Any correspondance concerning editorial matters should be addressed to one of the joint editors :

Prof. R. BRUNSCHVIG, 10, avenue de Clamart, Vanves (Seine) ; Prof. J. SCHACHT, Columbia University, New York 27, N. Y.

Letters concerning the sale of the review should be addressed to the publishers, Messrs. G.-P. MAISONNEUVE et LAROSE, 11, rue Victor-Cousin, Paris (V°).

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

STVDIA ISLAMICA

COLLEGERVNT

R. BRVNSCHVIG J. SCHACHT

XX

R. BRUNSCHVIG. — *Devoir et Pouvoir. Histoire d'un Problème de Théologie musulmane*..... 5

H. MONÈS. — *Le Rôle des Hommes de Religion dans l'Histoire de l'Espagne musulmane jusqu'à la fin du Califat*..... 47

F. DACHRAOUI. — *Les Commencements de la Prédication Ismā'īlienne en Ifrīqiya*..... 89

N. NASSAR. — *Le Maître d'Ibn Khaldūn: Al-Ābilī*..... 103

A. K. S. LAMBTON. — *A Reconsideration of the position of the Marja' Al-Taqlīd and the Religious Institution*.... 115

Hic fasciculus adiuuante Concilio quod C.N.R.S. dicitur necnon Vniuersitate Columbiensi Noui Eboraci in lucem prodiit

G.-P. MAISONNEUVE-LAROSE
PARIS
MCMLXIV

DEVOIR ET POUVOIR

Histoire d'un Problème de Théologie Musulmane

L'Islam est une religion qui se veut simple et facile, simple de dogme, facile à pratiquer. Le succès de sa propagande a été lié, est lié encore de nos jours, pour une bonne part, à cet aspect aisé sous lequel il se présente, encore que l'approfondissement de la doctrine et le développement de la casuistique aient, dès les IIe et IIIe siècles de l'hégire, abondamment ratiociné sur le dogme et multiplié règles et controverses sur le détail des prescriptions à observer. L'insistance des docteurs, cependant, demeure, non sans quelque raison, sur le caractère relativement modéré des exigences fondamentales au double plan de la pensée et de l'action. Ils se plaisent à citer la Parole coranique : « Nous avons fait de vous une communauté médiane *(ummatan wasaṭan)* » (II, 143), en l'interprétant d'ordinaire — et peu importe ici pour nous le sens originel véritable — comme la consécration du raisonnable et du moyen, à l'encontre de toute démesure, de tout excès.

Avec plus de netteté encore, le Livre déclare maintes fois que Dieu n'impose aux croyants, invités à se soumettre à Lui totalement, aucune obligation pénible : « Allah ne veut mettre sur vous aucune gêne *(ḥaraj)*... Il n'a mis sur vous dans la religion aucune gêne » (V, 6, XXII, 78). Les interdits alimentaires sont énumérés restrictivement et leur transgression est tolérable en cas de nécessité (II, 173, VI, 145, XVI, 115) ; s'ils étaient plus sévères dans l'Ancien Testament, c'était par châtiment divin

(IV, 160, VI, 146). A propos de ces mêmes interdits, le Coran souligne que le Prophète de l'Islam, énonçant le licite et l'illicite, décharge les fidèles de leur « fardeau » *(iṣr)* et des « carcans » *(aġlāl)* qui pesaient sur eux (VII, 157). Qu'il s'agisse de la récitation coranique, du Pèlerinage ou du jeûne, le Livre sacré autorise formellement le croyant, l'incite même à ne pas dépasser ce qui lui est aisé : « Allah veut pour vous la facilité *(al-yusr)*, Il ne veut pas pour vous la difficulté *(al-'usr)* » (II, 185, 196, III, 97, LXXIII, 20). Sans limitation de domaine, il est dit et redit qu'Allah « n'impose à aucune âme que selon sa faculté », *lā yukallifu (nukallifu) nafsan illā wus'ahā* (II, 286, VI, 152, VII, 42, XXIII, 62) ; variante : « ce qu'il lui a donné », *mā atāhā* (LXV, 7). Et, à la fin de la sourate de la Génisse (II, 286), cette formule est immédiatement suivie de la prière : « Seigneur, ne nous charge point d'un fardeau *(iṣr)* comme celui dont tu as chargé nos prédécesseurs ; Seigneur, ne nous charge point de ce qui est hors de nos facultés *(mā lā ṭāqata lanā bih)*. »

Le Coran, nous l'avons vu, ne cache pas que sur tel point précis c'est en opposition au judaïsme que l'allégement est consenti, voire ordonné. D'une manière plus générale, la conception qu'il exprime va à l'encontre du talmudique « joug de la Loi » *('ōl Tōrā)*[1] ; et, à rebours du courant islamique postérieur, elle tendrait à abattre la « haie » *(seyāg)* rabbinique autour de la Loi plutôt qu'à en édifier une nouvelle à son tour. Avec raison, von Grunebaum observe : « Le Prophète fut envoyé non pour rendre la vie plus difficile, mais pour la faciliter »[2].

(1) Au moyen âge, parmi les penseurs juifs espagnols, Baḥya Ibn Paquda (fin XI^e siècle), qui a mis l'accent sur la piété intérieure, écrira néanmoins : « Il est évident que Dieu a fait peser des obligations sur les corps... Nous sommes sous le joug de devoirs extérieurs et intérieurs, afin que notre soumission soit parfaite dans nos œuvres comme en notre conscience » (*Introduction aux devoirs des cœurs*, trad. A. Chouraqui, Paris [1950], p. 16). Mais Maïmonide (fin XII^e siècle), invoquant à l'appui de sa thèse un verset assez vague de Jérémie (II, 31), protestera contre l'idée que les lois religieuses « imposent de grands et lourds fardeaux et qu'elles causent des tourments (*Le Guide des Égarés*, trad. S. Munk, Paris 1861, t. II, p. 305) ; et Isaac Abrabanel (fin XV^e siècle) commentera le même passage dans le même sens (*ibid.*, n. 2).

(2) Von Grunebaum, *Medieval Islam*, Chicago 1946, p. 230, trad. fr. Paris 1962, p. 252.

Si l'on s'en tenait à cette ligne rassurante, la question des rapports entre les obligations religieuses et la faculté de les satisfaire ne susciterait pas, du moins au niveau élevé des principes, de grandes controverses. Mais force est bien de constater que d'assez bonne heure il en a été différemment. D'autres considérations, appuyées sur d'autres textes coraniques, devaient jouer, en sorte qu'au nombre des problèmes traditionnels qui ont animé durant des siècles la pensée théologique et juridico-religieuse de l'Islam figure celui-ci : « Dieu peut-il exiger de l'homme ce que ce dernier est hors d'état d'accomplir ? » En termes techniques arabes, c'est le problème dit du *taklīf mā lā yuṭāq*.

* * *

Le *taklīf* est l'imposition par Dieu à l'homme d'un comportement dont ce dernier sera responsable devant Lui. S'il s'apparente aux notions d'« obligation » *(wujūb)* et d'« ordre » *(amr)*, il ne se confond pas avec elles tout à fait : la première est une qualification légale qui exprime un devoir strict portant sur une chose ou sur une action ; la deuxième est plus proche en un sens du *taklīf*, parce que tous deux sont susceptibles d'une interprétation moins rigoureuse et qu'ils visent la personne-sujet plus que l'objet ; mais le *taklīf* met l'accent davantage sur la relation entre Celui qui commande et celui qui est commandé, sur la position de l'homme soumis à l'ordre et sur l'effet de charge qui en résulte pour lui. C'est cette valeur de charge, avec l'aspect de responsabilité s'y rattachant, qui caractérise l'emploi de ce substantif verbal et des formes grammaticales les plus proches appartenant à la même racine, déjà dans le Coran, puis dans la langue théologique et juridique traditionnelle. Le *mukallaf* est l'individu à capacité et responsabilité entières dans ce qui serait pour nous le double domaine de la religion et du droit.

L'étude du *taklīf*, de par sa nature même, ressortit donc également aux deux branches d'*uṣūl : uṣūl ad-dīn* ou théologie, et *uṣūl al-fiqh* ou méthodologie juridique. C'est en effet dans des ouvrages de l'un ou l'autre de ces deux genres qu'on la rencontre, sans que soit toujours aussi marquée qu'on pourrait s'y attendre

la différence de perspective et d'objet entre ces deux disciplines jumelées. Ainsi en est-il notamment à propos du *taklīf mā lā yuṭāq*, en dépit du caractère plus foncièrement théologique des questions qui sont alors débattues. Le problème concerne et Dieu et l'homme : théodicée et anthropologie s'y rejoignent, dans les rapports entre attributs de l'Être Suprême et actes humains ; libre arbitre et prédestination s'y combattent ; l'éthique y est directement intéressée ; sont maniés aussi dans la bataille les concepts délicats de la puissance et de l'impuissance, du possible et de l'impossible, où métaphysique et logique sont impliquées.

Mais comment un pareil problème, en face des versets coraniques rappelés tout à l'heure, a-t-il pu surgir ? Cela n'est concevable qu'au sein de la grande querelle qui a opposé dans l'Islam, dès l'éveil d'une vraie conscience théologique, prédestination à libre arbitre, et dans la mesure où les partisans de la première allaient jusqu'à admettre que l'imposition d'une obligation par Dieu à l'homme n'est nullement incompatible avec l'impossibilité radicale pour l'homme de la remplir. On sait que le Coran offre des textes qui se peuvent interpréter, et qui l'ont été en effet au cours des siècles, en faveur de l'une ou de l'autre des deux thèses contraires. Sur le point plus précis qui nous occupe, argument a été tiré très vite, semble-t-il, de textes coraniques qui présentent des mécréants comme voués à une mécréance fatale, sans aucune possibilité pour eux d'acquérir la foi et par conséquent d'obéir aux commandements divins[1]. « Ils étaient *incapables* d'entendre », est-il écrit notamment (XI, 20, XVIII, 101). De nombreux versets (II, 7 et *passim*) vont répétant que c'est Dieu même qui aveugle les mécréants et les rend sourds, qui « scelle leurs cœurs », « met sur leurs cœurs des enveloppes ». Dieu a « endurci le cœur de Pharaon et des siens de manière qu'ils ne pussent croire avant le châtiment » (X, 88-89). Le cas surtout d'un oncle du Prophète, nommément cité, Abū Lahab, dans une courte sourate (CXI) consacrée à

(1) On ne saurait trop souligner combien le problème politico-religieux de la foi et de la mécréance a mis sa marque sur la théologie musulmane dès ses premiers débuts et dans la suite des temps.

le maudire et à prédire sa perdition définitive, a paru à beaucoup probant ; puisqu'il est damné d'avance irrémédiablement, c'est donc qu'il lui est impossible de se convertir, d'adhérer à la foi à laquelle cependant Dieu le convie par la bouche de Son Prophète : *taklīf mā lā yuṭāq*. Quant à la prière reproduite ci-dessus, qui termine la sourate de la Génisse (II, 286), elle est alors comprise dans le même sens : le croyant demande à Dieu de ne point le charger au-delà de ses facultés *(ṭāqa)* ; or il serait inconvenant de prier Dieu de s'abstenir d'une chose totalement inadmissible *(mustaḥīl)* comme, pour Lui, par exemple, d'engendrer ou d'être engendré (allusion à Coran XCII, 3) ; il n'est donc pas exclu que Dieu impose à l'homme ce qui est hors de sa capacité. Cette déduction, qui se retrouvera chez bien des auteurs, nous est rapportée d'abord sous le nom d'Aḥmad b. Ḥanbal (m. 855), porte-drapeau du fidéisme traditionaliste le plus rigoureux[1].

Ainsi était sauvegardée, aux yeux de doctrinaires intransigeants, une Puissance divine absolue, sans limitation d'aucune sorte — logique, métaphysique ou morale — en dehors de ce qui est énoncé dans le Coran. Dieu peut tout, même l'impossible, ou plutôt « impossible » n'a pas de signification pour Lui. N'est possible, en contrepartie, que ce qu'Il veut, c'est-à-dire ce qui se réalise effectivement ; le bien et le mal, qui n'ont pas non plus, appliqués à l'Être divin, de signification valable, et dont la qualification même ne dépend que de Lui, sont l'œuvre exclusive de Sa Puissance et ne relèvent que de Sa Volonté. Les actes de l'homme, comme tout ce qui existe, sont créés par Dieu ; puissance et acte, en eux, sont simultanés, se confondent[2] ; l'homme n'est jamais en puissance de ce qu'en fait il n'accomplit pas : le mécréant *(kāfir)*, par exemple, n'est en puissance que de sa mécréance *(kufr)*, non de la foi *(īmān)* qu'il délaisse

(1) A la suite des *Ṭabaqāt al-Ḥanābila* d'Ibn Abī Ya'lā, éd. Caire 1952, t. II, p. 268. Ce même texte précise que le *taklīf mā lā yuṭāq* que les fidèles ont à prier Dieu de leur épargner porte, d'après Aḥmad b. Ḥanbal, non sur une incapacité absolue, mais sur l'incapacité par défaut d'une grâce divine *(tawfīq)* particulière ; mais cette distinction, que nous reverrons tout à l'heure, ne lui a peut-être été attribuée que par des disciples, ultérieurement.

(2) *Ibid.*, t. II, p. 299.

(tarakah)[1]. Que Dieu lui fasse obligation de croire alors qu'il ne lui en donne pas l'indispensable capacité, et qu'Il le tienne pour responsable *(mukallaf)* de cette mécréance forcée, ne doit pas poser un problème, encore moins heurter la conscience : « il ne Lui est pas demandé compte de ce qu'Il fait, c'est à eux qu'il est demandé compte » (Coran XXI, 23). Le fidèle n'a pas à s'interroger en pareille matière, Dieu est entièrement libre et souverain, il est inconvenant de spéculer sur Sa nature et sur Ses œuvres. La théodicée se cantonne aux formulations, reçues du Prophète, qui figurent dans le Coran et dans les hadiths.

* * *

A ces partisans de la prédestination, que leurs adversaires qualifiaient de « contraignants » *(mujabbira)*[2], s'opposaient les tenants du libre arbitre, auxquels on appliquait, d'ordinaire sans bienveillance et non sans certaines fluctuations, le nom de *qadariyya*[3]. Au nombre et en tête de ces derniers, les *mu'tazilites*, partisans d'une spéculation théologique rationalisante, soutenaient l'inadmissibilité du *taklīf mā lā yuṭāq*, contraire selon eux non seulement aux principes coraniques rappelés ci-dessus, mais à la justice *('adl)* et à la raison *('aql)*. Pour eux, l'homme n'est moralement responsable que d'actes voulus par lui, en application du libre choix *(iḫtiyār)* que Dieu lui accorde ; et Dieu ne saurait lui faire obligation de ce qu'il serait incapable d'accomplir. C'est assurément en liaison avec cette faculté de choix laissée à l'homme pour nombre de ses actes et avec leur refus du *taklīf mā lā yuṭāq* qu'ils ont tenu à poser l'*antériorité* de la puissance par rapport à l'acte[4] : la « puissance » *(qudra)*, entendue ici comme « pouvoir d'agir »

(1) Al-Ḫayyāṭ, *K. al-Intiṣār*, éd. trad. Nader, Beyrouth 1957, p. 17/10.

(2) La prédestination était définie par les mu'tazilites comme la croyance à la création des actes de l'homme par Dieu, et par la secte des Karrāmiyya comme l'affirmation de la simultanéité entre le pouvoir d'agir et l'acte ; Maqdisī, *BGA* III, p. 37 bas (la trad. A. Miquel, Damas 1963, p. 90, est à reviser quelque peu sur ce point).

(3) M. Watt, *Free Will and Predestination in early Islam*, Londres 1948, pp. 48 suiv., 96 suiv. ; H. Laoust, *La Profession de foi d'Ibn Baṭṭa*, p. 49, n. 1.

(4) Al-Aš'arī, *Maqālāt al-Islāmiyyīn*, éd. Ritter, p. 230.

(istiṭā'a)[1], précède l'acte *(fi'l)*. S'il en était autrement, si le mécréant *(kāfir)*, ayant reçu l'ordre divin d'avoir la foi *(īmān)*, n'en avait aussi la capacité *(istiṭā'a)* avant l'acte, ce serait, estiment-ils, comme si l'on commandait à l'aveugle de voir ou au paralytique de marcher[2]. Pour qu'il y ait liberté véritable, ils ont affirmé que cette *qudra*, nullement contraignante *(ġair mūjiba)*, s'exerce chaque fois entre deux « contraires » *(ḍiddain)*[3]. Abū l-Huḏail al-'Allāf (m. vers 840), véritable organisateur de la doctrine jusque-là assez floue et de sa problématique, disait, au témoignage d'un autre mu'tazilite légèrement postérieur : « Qui a puissance d'accomplir un acte a puissance de ne pas l'accomplir *(al-qādir 'alà l-fi'l al-qādir 'alà tarkih)*;... lorsqu'il est vrai que [la *qudra*] existe pour un acte, il est vrai qu'elle existe pour son contraire ; lorsqu'il est faux qu'elle existe pour un acte, il est faux qu'elle existe pour son contraire »[4].

Comment ne pas rappeler ici le débat antique, qui a mis aux prises les Mégariques et le Lycée ? Les Mégariques refusaient de dissocier la puissance et l'acte, que peut-être même à l'origine leur vocabulaire technique ne distinguait pas. Leur fatalisme, comme celui des Stoïciens, s'accommodait de cette indifférenciation ; s'ils admettaient une puissance, c'était une puissance contraignante, concomitante à l'acte exactement[5]. Toute ambivalence de la puissance ou du possible était ainsi niée. Cette ambivalence, par contre, est mise en relief par Aristote.

(1) Sur l'emploi de ces deux termes voir notamment al-Fārābī, *Commentaire du De Interpretatione d'Aristote*, éd. Beyrouth 1960, p. 182.

(2) Ibn Ḥazm, *Fiṣal*, éd. Caire, t. III, 1320 h., p. 16, qui cite l'argument sous le nom d'Abū l-Huḏail b. 'Allāf. Sur ce dernier, voir, outre l'art. de l'*Enc. Islām*, par Nyberg, le petit livre d'al-Ġurābī, *Abū l-Huḏail b. 'Allāf*, Caire 1949.

(3) Sur la définition et l'application de la notion de « contraires » chez les mu'tazilites, voir les différentes positions rapportées dans les *Maqālāt al-Islāmiyyīn*, pp. 376-377.

(4) *K. al-Intiṣār*, pp. 17-18/10.

(5) Le précédent mégarique a été justement invoqué par S. Van den Bergh, *Averroes' Tahafut al-Tahafut*, Oxford-Londres 1954, t. I, p. XXII, t. II, pp. 30, 37-39, à propos de la potentialité dans la théologie aš'arite (voir ci-après). Sur la position des Mégariques, voir notamment P. M. Schuhl, *Le Dominateur et les Possibles*, Paris 1960, pp. 34-35, et P. Aubenque, *Le Problème de l'être chez Aristote*, Paris 1962, p. 451.

Celui-ci, afin d'échapper au fatalisme et à une prédétermination absolue[1], a distingué formellement la puissance de l'acte ; il insiste de plus sur la possibilité des deux « contraires » tant que l'acte en puissance n'est pas encore réalisé : « Tout ce qui peut être coupé ou se promener peut aussi ne pas être coupé ou se promener, et la raison en est que tout ce qui est ainsi en puissance n'est pas toujours en acte, de sorte que la négation lui appartiendra aussi. Ce qui est capable de voir peut aussi ne pas voir... Les puissances rationnelles sont celles qui sont en puissance de plusieurs effets, c'est-à-dire de contraires... Les puissances rationnelles sont toutes également puissances des contraires »[2]. « Toute puissance est puissance simultanée des contradictoires... Ce qui a puissance d'être peut aussi bien être et n'être pas... Chez tous les êtres qui sont dits pouvoir, le même être est puissance des contraires »[3].

Chez le philosophe antique comme chez nos mu'tazilites médiévaux l'antériorité de la puissance par rapport à l'acte est liée à la considération du facteur *temps*. Pour Aristote, n'ont pas la puissance, mais seulement l'acte, les Substances premières, êtres intemporels ; et l'acte est antérieur à la puissance selon la notion et selon l'espace ; c'est seulement selon le temps que la puissance précède l'acte, sinon dans un ensemble d'êtres ou de choses, du moins chez un individu déterminé[4]. Pour les mu'tazilites, ou du moins la plupart d'entre eux, l'*istiṭā'a* concédée à l'homme, existant en lui avant l'acte, demeure en lui « tant que Dieu Très-Haut l'y fait demeurer *(baqqāhā)* ». Cette distinction temporelle entre puissance et acte, les mu'ta-

(1) Sur la conjonction entre l'argument moral et l'antifatalisme chez Gorgias et chez Aristote (comme ce sera de nouveau le cas chez les mu'tazilites), voir D. Amand, *Fatalisme et Liberté dans l'antiquité grecque*, Louvain 1945, pp. 30-35.

(2) *De l'Interprétation*, 12, 21 b ; 13, 22 b - 23 a (trad. Tricot). Pour ce qui est des puissances irrationnelles, voir Hamelin, *Le Système d'Aristote*, 2e éd. Paris 1931, p. 276.

(3) *Métaphysique*, Θ 2, 1046 b ; 8, 1050 b ; 9, 1051 a (trad. Tricot). De même la vue est sens du visible et de l'invisible, le toucher sens du tangible et du non-tangible, *De l'Ame*, II, 11, 424 a (trad. Tricot).

(4) *De l'Interprétation*, 13, 23 a ; *Métaphysique*, Θ 8-9, Λ 6. Sur l'ambiguïté du terme « puissance » (δύναμις) chez Aristote, voir Le Blond, *Logique et Méthode chez Aristote*, Paris 1939, p. 420, et Tricot, trad. de la *Métaphysique*, Paris 1962, p. 481, n. 1.

zilites y sont attachés au point de refuser que la puissance existe encore à l'instant même de l'acte, lors de sa réalisation *(fī ḥālih)*; elle s'arrête en quelque sorte au seuil de l'acte, ne pouvant être concomitante à l'acte « en quelque manière que ce soit ». L'un d'eux, Abū l-Ḥusain aṣ-Ṣāliḥī (IX^e siècle), avança sans succès la distinction suivante, sorte de demi-concession, qui n'est pas absurde : la *qudra*, puissance de faire ou de ne pas faire avant la réalisation de l'acte, n'est plus que puissance de faire dans l'instant même où l'acte s'accomplit. Quelques autres, dont Abū l-Qāsim al-Balḫī (m. en 931), refusant la durée à l'*istiṭā'a*, enseignent que néanmoins l'acte en résulte « en un deuxième temps *(waqt)* », pour lequel Dieu crée une nouvelle *qudra*[1].

* * *

Les mu'tazilites, à la vérité, saisissaient fort bien que de pareilles questions ne pouvaient être posées ni résolues d'une manière aussi simpliste qu'un exposé rapide ou sommaire le donnerait à croire trop aisément. De bonne heure, pratiquement à partir d'Abū l-Huḏail, des distinctions et des discussions se sont fait jour dans leur école, tendant à nuancer, à préciser, à légitimer les thèses majeures. Sur la nature même, par exemple, de l'acte humain, comme sur la nature de la puissance ou de l'impuissance, ils ont tenté des mises au point assez variables, conscients des difficultés que suscitaient de la part de leurs adversaires ou à l'intérieur de leur propre système les positions générales qu'ils avaient adoptées. C'est ainsi que la théorie des « actes engendrés » *(tawallud)*, malgré ses graves variations sur leur définition même — notamment entre gens de Basra et de Bagdad — permettait de rendre compte séparément de nombre d'actes ou de faits issus automatiquement d'un acte volontaire au départ : la puissance ou *qudra* de ce premier acte était regardée comme suffisante, même une fois disparue *(ma'dūma)*, pour expliquer le déclenchement des actes subséquents[2]. Quant à la nature de la puissance chez l'homme, ou

(1) *K. al-Intiṣār*, p. 62/72 ; et surtout *Maqālāt al-Islāmiyyīn*, pp. 230-234.
(2) *Maqālāt al-Islāmiyyīn*, pp. 232, 401 et suivantes.

de l'impuissance à agir, elle aussi est l'objet de débats internes qui nous importent ici dans la mesure où ils sont aptes à retentir sur le *taklīf mā lā yuṭāq*. La capacité d'agir *(istiṭā'a)* est conçue par Abū l-Huḏail et par d'autres, surtout gens de Basra, comme un « accident » *('araḍ)* de la personne, distinct de la simple intégrité physique *(as-salāma wa-ṣ-ṣiḥḥa)* à laquelle elle se surajoute assurément. Mais il est des mu'tazilites, principalement bagdadiens, pour estimer qu'elle n'est pas autre chose que la santé et l'absence d'infirmités *(āfāt)*[1]. L'école enseigne que la puissance subsiste en dépit d'un empêchement extérieur *(al-man' yujāmi' al-qudra)*, par exemple une chaîne aux pieds interdisant la marche, encore qu'il ne faille, d'après certains, qualifier de *qādir* la victime d'un tel empêchement tant que celui-ci dure, ni, dit un autre, de *qādir* à la manière de l'homme qui, capable de voir, ferme les yeux. Pour tous, en revanche, la *qudra* humaine est incompatible avec une « incapacité » *('ajz)* personnelle foncière, du type de l'infirmité chronique *(zamāna)* atteignant le membre intéressé[2].

Il est rendu clair par ce qui précède que cette *qudra* humaine avait tendance, chez les mu'tazilites, à s'atténuer en une simple aptitude, en une simple virtualité, en même temps qu'elle multipliait sa présence et gagnait en extension. Parallèlement d'ailleurs, ils comprenaient la *qudra* de Dieu, Toute-Puissance admise par tout l'Islam, sous l'angle des potentialités, autant que sous celui de la réalité. C'est nourris de cette double conception extensive qu'ils ont pensé résoudre quelques problèmes plus spécifiquement théologiques tournant autour des rapports de la Puissance et de la Prescience divines avec la liberté humaine, avec la mécréance ou avec la foi. L'acte dont Dieu sait qu'il

(1) *Maqālāt*, p. 229.

(2) *K. al-Intiṣār*, pp. 62-63/72-73 (qui souligne cette distinction en réplique à une interprétation malveillante) ; *Maqālāt al-Islāmiyyīn*, p. 240 (voir *ibid.*, p. 242, sur le concept du *'ajz*, entendu comme étant, suivant les auteurs, incapacité par rapport à un acte ou à une chose). — Comme l'explique un commentateur beaucoup plus tardif, dans la dernière hypothèse rapportée ci-dessus, c'est la *qudra* qui est « contrariée », non point l'acte objet de la *qudra (maqdūr)*, tandis que dans l'hypothèse précédente, celle de l'empêchement extérieur, c'est l'acte qui est « contrarié », non point la *qudra* elle-même, qui demeure ; Ījī (voir ci-après, p. 44), t. VI, p. 101.

ne sera pas, peut-il être dans la *qudra* de l'homme ? Est-il possible qu'il se produise ? Ils ont répondu sans hésiter par l'affirmative à la première question : l'homme peut être *qādir* de ce que Dieu sait qu'il ne fera pas. Du même coup ils postulaient que le mécréant dont Dieu sait qu'il ne croira pas est *qādir* de la foi à laquelle il a reçu l'ordre d'adhérer ; un seul des leurs, 'Alī al-Uswārī (1re moitié du IXe siècle), répugnait à cette formule, à laquelle il croyait remédier en dissociant dans le langage, à propos du mécréant, l'ordre émis par Dieu et la *qudra* de croire par Lui concédée[1]. Sur la seconde question, plus tranchante et plus compromettante, ils n'ont pas réussi entre eux-mêmes à faire l'unanimité. La plupart, cependant, étaient d'avis que l'acte dont Dieu a su et annoncé qu'il ne se produirait pas, Dieu demeure en puissance *(qādir)* de le produire ; ils en excluaient — distinction importante que le rationalisme le moins exigeant devait imposer — le cas d'impossibilité radicale d'ordre logique *(istiḥāla)* ; mais ils n'étaient pas tous d'accord pour en exclure également le cas d'incapacité personnelle *('ajz)* de l'agent, celle-ci n'ayant pas nécessairement un caractère définitif. Assurément cette *qudra* de Dieu sur ce qu'Il avait lui-même annoncé ne pas devoir se produire, si elle magnifie en un sens la Toute-Puissance, paraît surtout, dans l'hypothèse où elle se manifesterait dans les faits sans rester à l'état de simple virtualité, porter atteinte à Sa Prescience et à la véracité de Ses informations. A cette objection, qui leur fut faite sans relâche, les tenants de la thèse répliquaient par des assertions peu lumineuses, dont la signification semble à expliciter comme suit : la réalisation même de l'acte impliquerait alors rétroactivement une sorte d'annulation — ou plutôt de nullité foncière — de l'annonce divine en cause au profit d'une annonce contraire, antérieure à l'acte et conforme à lui. L'illustre mu'tazilite al-Jubbā'ī (m. 915), offusqué par cette solution curieuse de ses devanciers, déclarait impossible l'acte dont Dieu avait annoncé qu'il ne serait pas ; mais, arguant assez étrangement du « doute » *(šakk)* inhérent à l'expression

(1) *Maqālāt*, pp. 243-4, 561 : al-Uswārī procédait à une dissociation du même ordre dans la question évoquée ci-après. Cf. aussi *K. al-Intiṣār*, p. 24/19.

même « il est possible » *(yajūz)*, il concédait à ses confrères qu'il est possible que se produise l'acte dont Dieu savait, *sans toutefois l'annoncer*, qu'il ne se produirait pas[1].

* * *

Ce serait évidemment une fausse vue des choses que de se représenter les deux grandes tendances théologiques jusqu'ici évoquées, traditionaliste d'une part, mu'tazilite de l'autre, comme polarisant toute la pensée musulmane aux IIe et IIIe siècles de l'hégire sur les points traités. Il est un assez grand nombre de théologiens anciens de marque qui, partageant avec les mu'tazilites le goût d'une rationalisation (limitée) de la foi, n'entrent pas cependant dans le cadre de leur école, mais qui ont leur doctrine propre ou qui se rattachent (ou qu'on a rattachés) à un ensemble déterminé tel que l'une des grandes branches du mouvement šī'ite. Le pouvoir d'agir et ses problèmes les ont, eux aussi, occupés. Dans la catégorie des indépendants ou gens de faible dépendance, Ḍirār b. 'Amr et al-Ḥusain an-Najjār, qui ont fleuri vers la fin du VIIIe siècle et dans la première moitié du IXe, et qui ont formé des disciples respectueux de leur enseignement, ont nourri sur l'*istiṭā'a* des idées assez voisines, chez le premier, des thèses mu'tazilites, mais qui chez le second s'en éloignaient. Pour Ḍirār, le pouvoir d'agir (partie, et non accident, de celui qui en est pourvu) existe avant l'acte et encore pendant que l'acte se produit. Pour an-Najjār, au contraire, point de durée de l'*istiṭā'a* parce que, s'il lui reconnaît comme les mu'tazilites le caractère d'accident, il lui refuse précisément, en tant qu'accident incorporel, la durée que ceux-ci lui accordaient ; aussi lui dénie-t-il l'existence avant l'acte : elle n'est que l'« aide » *('aun)* divine créée au moment de l'acte, simultanément ; « lorsqu'elle existe, l'acte existe ; lorsqu'elle fait défaut, l'acte fait défaut ». La « capacité de la foi » est une faveur particulière, due à une grâce divine efficiente *(tauf̄īq)* dont l'absence *(ḫiḏlān)* est synonyme de capacité de mécréance

(1) *Maqālāt*, pp. 203-206, 558-563.

et d'égarement[1]. Voilà qui concorde singulièrement avec la position traditionaliste, bien que dans un contexte différent.

Signalons enfin que les šī'ites étaient fort divisés sur l'*istiṭā'a*, sur sa nature et sur sa relation temporelle avec l'acte. Pour certains, par exemple, elle se confond avec l'intégrité physique, condition préalable à l'acte : « tout (homme) valide a capacité d'agir » *(kull ṣaḥīḥ mustaṭī')*. Les disciples de Hišām b. al-Ḥakam ont plus d'exigences ; pour eux, la capacité d'agir comprend, en sus de l'intégrité physique, trois autres éléments : absence d'obstacle, durée, instrument, tous ceux-là antérieurs à l'acte, et un cinquième, la « cause immédiate » *(sabab)* créée par Dieu au moment précis de l'acte qu'elle suscite immanquablement. Un autre maître, nous dit-on, professait que le pouvoir d'agir était, *avant* l'acte, aptitude à faire ou à ne pas faire, mais seulement capacité de faire *pendant* que l'acte se réalise[2]. Chez les Zaidites, šī'ites dits modérés, avec lesquels les mu'tazilites ont eu de bonne heure et plus encore par la suite d'étroits contacts, s'exprimaient trois avis, plaçant l'*istiṭā'a* soit avant, soit pendant, soit à la fois avant et pendant le *fi'l*[3].

On peut donc dire qu'avant l'an 900 les théologiens musulmans de tendance rationalisante avaient tourné et retourné les problèmes de la puissance, de l'impuissance, de la capacité d'agir. Ils avaient abordé, chemin faisant, les notions du possible et de l'impossible. Mais l'approfondissement de ces thèmes n'était point pour eux un objet en soi. Ni leur bagage culturel ni leur orientation intellectuelle ne les prédisposaient, dans ce domaine, à des développements logiques ou métaphysiques autonomes, à des analyses minutieuses étayant des théories structurées. Leur champ mental est occupé par la considération dominante de la Toute-Puissance divine, dont il convient essentiellement de concilier l'idée avec quelque liberté chez l'homme :

(1) *Maqālāt*, pp. 281, 283, 360.

(2) *Ibid.*, pp. 42-43.

(3) *Ibid.*, pp. 72-73. De l'un de ces Zaidites sont rapportés, *ibid.*, pp. 559-560, des distinguos subtils sur la question, évoquée ci-dessus, de la possibilité pour Dieu de faire ce qu'Il sait qu'Il ne fera pas.

conciliation plus ou moins poussée, plus ou moins heureuse philosophiquement[1], toujours discutable dans le détail si on en acceptait les grandes lignes, et qui devait être battue en brèche par la sévère remise en cause que des adversaires ont opérée.

* * *

C'est probablement vers l'an 300 de l'hégire[2] (début du x^e^ siècle) — et il est dommage que cette chronologie ne puisse être davantage précisée — que les doctrines traditionalistes ont commencé, non sans de fortes résistances destinées à durer longtemps, à revêtir un manteau théologique plus étoffé qu'un simple tissu d'affirmations péremptoires, grâce au recours à une dialectique qui, tout en s'inspirant fondamentalement des données scripturaires, ne dédaignait plus d'argumenter rationnellement, empruntant aux dogmatistes rationalisants ou gens du *kalām* des traits de leur méthode, voire quelques-uns de leurs principes explicatifs. Abū l-Ḥasan al-Aš'arī (m. en 935), ex-mu'tazilite, éponyme d'une école nouvelle appelée à un grand avenir dans le monde sunnite, est devenu, dans les générations suivantes, le symbole le plus parlant de cet effort. Il connaissait admirablement les diverses positions théologiques de ses prédécesseurs ou contemporains ; il avait su les exposer avec une exactitude remarquable dans ses *Maqālāt al-Islāmiyyīn*, où nous avons la chance de les saisir ; et, lorsqu'il eut élaboré sa propre doctrine et qu'il entendit la défendre, sous forme de questions et de réponses, dans ses *Luma'*, c'est largement à travers la problématique, les concepts, voire la terminologie jusque-là prévalents qu'il dut tenter les justifications nécessaires. La lecture attentive des *Maqālāt* est indispensable pour pénétrer convenablement le texte des *Luma'*.

(1) Il est dommage que nous ne disposions pas de la *Risāla* que le philosophe al-Kindī (m. en 866), de tendance mu'tazilite, a composée, parmi ses ouvrages de controverse, sur l'*istiṭā'a* et le temps où elle se produit *(zamān kaunihā)* ; Ibn an-Nadīm, *Fihrist*, éd. Caire 1348 h., p. 362 bas.

(2) Il n'est peut-être pas hors de propos de souligner que le même intervalle de temps sépare de la prédication de Jésus la formulation orthodoxe définitive de la foi chrétienne (Symbole de Nicée, en 325).

Il est bien connu que c'est au moyen de la théorie de l'*iktisāb* ou « endossement » par l'homme de ses actes, créés par Dieu, qu'al-Aš'arī entendait résoudre le conflit d'ordre moral que soulève la croyance en une prédestination absolue. Qu'il n'ait pas tout à fait inventé cette notion, mais qu'il en ait fait un nouvel emploi, ne nous importe pas ici ; nous n'avons pas dans la présente analyse à la faire nécessairement intervenir. Ce qu'il nous faut seulement embrasser du regard avant d'aborder quelques précisions utiles, c'est le schéma général qui nous remet devant une *istiṭā'a* ou *qudra* humaine, voulue et créée par Dieu, concomitante à l'acte, duquel elle ne se dissocie pas[1] : si elle n'est pas, il n'est pas ; si elle existe, il existe aussi (§ 133). Ce que l'homme ne fait pas, il n'en a pas le pouvoir ; Dieu seul est auteur de la mécréance ou de la foi (§ 86). Il n'est ainsi de possible pour l'homme que ce qui est réellement, c'est-à-dire ce que Dieu a rendu possible, a su à l'avance et a voulu ; en conséquence, plus de problème né du besoin de concilier avec une liberté humaine la Prescience et la Volonté souveraine de Dieu. La Puissance et la Volonté divines se confondent ; mais se distinguent d'elles l'ordre donné par Dieu dans Sa totale liberté, qu'aucune loi, aucune règle éthique ne vient brider, en sorte que rien ne L'empêche de décréter des actes humains contrevenant à Ses propres commandements et de commander à l'homme ce que celui-ci n'a pas capacité d'accomplir. En principe donc est admis le *taklīf mā lā yuṭāq*. Examinons les choses d'un peu plus près.

La stricte simultanéité de la capacité d'agir et de l'acte chez l'homme devait normalement entraîner, dans la doctrine d'al-Aš'arī, le refus de définir la *qudra* humaine, contrairement à la Puissance divine, comme puissance de la chose et de son contraire à la fois. En effet, pour que l'homme, explique-t-il, eût à la fois puissance de l'acte et de son contraire, il faudrait que ces deux contraires coexistassent, ce qui est une impossibilité logique, une absurdité *(muḥāl)* (§ 126). L'*istiṭā'a*, étroitement liée à l'acte sans aucune alternative, nécessitant l'acte

(1) *K. al-Luma'*, éd. Mc Carthy, *The Theology of al-Ash'arī*, Beyrouth 1953, principalement § 122 à 138.

autant qu'elle l'autorise, est distincte de l'individu qui la manifeste, puisque, commente notre auteur, le même individu tantôt la possède et tantôt ne la possède pas : elle est donc une « disposition » *(ma'nà)* non permanente, notion similaire, sinon identique, à l'« accident » *('araḍ)* des mu'tazilites de Basra[1]. Ni la vie ni l'intégrité physique ne constituent la capacité, bien que cette dernière les suppose ; il y faut en plus la *qudra* particulière à chaque acte et que Dieu crée pour permettre d'agir[2].

L'impossibilité d'agir, pour al-Aš'arī, est de deux sortes, de deux degrés : une « incapacité » *('ajz)* véritable, radicale, et d'autre part ce qui n'est qu'« absence de *qudra* ». La ligne de clivage, dans cette répartition binaire, n'est pas identique à ce que nous avons constaté chez les mu'tazilites, malgré l'emploi du même terme *'ajz*. Dans les passages les plus techniques, le *'ajz* d'al-Aš'arī est un empêchement dirimant aussi bien qu'une incapacité personnelle, le tout allant, semble-t-il, de l'obstacle naturellement insurmontable à l'absence de membre ou de vie. Le *laklīf mā lā yuṭāq*, alors, ne s'applique pas. Il n'est concevable que s'il y a simple absence de *qudra*, de puissance spécifique concédée par Dieu pour un objet déterminé, de cette capacité d'agir qui, on l'a rappelé tout à l'heure, n'admet pas de « contraire » et n'existe que simultanément avec l'acte qu'elle rend possible et nécessaire en même temps. Il en est ainsi, par exemple, de la foi que certains mécréants ne peuvent acquérir : notre docteur refuse de faire intervenir ici la notion de *'ajz ;* ce n'est point, proclame-t-il, par incapacité radicale ni par empêchement dirimant de croire que le mécréant n'adhère pas à la foi ; s'il ne s'y rallie pas, c'est tout uniment « parce qu'il la néglige et qu'il est adonné à son contraire » *(li-tarkih wa-štiġālih bi-ḍiddih) ;* c'est, à ses yeux, une simple absence de *qudra*[3]. Mieux encore : une explication exclut l'autre ; car

(1) Baġdādī, *Farq*, éd. Caire 1948, pp. 109-110 ; Šahrastānī, *Milal*, éd. Caire 1317 h., t. I, p. 124. Voir aussi Ḥammūda Ġurāba, *Al-Aš'arī*, Caire 1952, pp. 109 suiv.

(2) Il est des activités pour lesquelles la *qudra* a besoin d'un « savoir-faire » *(iḥsān)*, par exemple le tissage ; mais Dieu aurait pu, s'Il l'avait voulu, donner à l'homme la *qudra* de tisser sans *iḥsān* (§ 131).

(3) Plus sommairement, dans le même sens, Aš'arī, *Ibāna*, éd. Caire 1348 h., pp. 53, 55.

le *'ajz*, pour al-Aš'arī, supprime la possibilité de la chose *et* de son contraire ; il n'y a donc pas de *'ajz*, à sainement parler, quand l'homme peut agir dans le sens contraire de son incapacité ; or qui dit mécréance dit le contraire de la foi. Une objection qu'il rapporte ou suppose : puisque, d'après lui, l'homme radicalement incapable ou totalement empêché *('ājiz)* de faire une chose est incapable de son contraire, pourquoi ne pas admettre que l'homme « capable » *(qādir)* d'une chose est, comme le veulent les mu'tazilites, capable de son contarire également ? Il réplique à cela qu'on ne saurait valablement raisonner par analogie *(qiyās)* de l'un à l'autre, parce qu'ils n'appartiennent pas au même genre *(jins)* et qu'il n'y a pas de moyen terme *('illa)* entre eux (§ 134-136).

Voilà donc le *taklīf mā lā yuṭāq* à la fois admis et démantelé. Et cela, outre les arcanes d'un texte assez abrupt, à l'expression encore archaïsante, explique probablement pourquoi — sans exclure toutefois l'hypothèse d'une variation doctrinale — des auteurs plus récents ont attribué au nôtre, sur ce point, une attitude indécise ou ambiguë. Son *Kitāb al-Luma'*, du moins, ne laisse point de doute : le *taklīf mā lā yuṭāq* ne vise que ce qui est susceptible en principe d'être fait en vertu de ce que nous appellerions la nature des êtres et des choses, l'impossibilité ne résultant alors que de l'absence d'un pouvoir spécifique donné par Dieu ; tel est le cas par exemple du mécréant qui ne croira pas. Cette restriction est-elle légitime ? Al-Aš'arī s'inquiète de la critique qui exigerait que l'admission du *taklīf* pour un acte impossible dans ce sens restreint entraînât celle du *taklīf* pour un acte impossible en vertu de la nature même des êtres ou des choses ou à cause d'un obstacle dirimant. Il estime qu'il réfute cette objection en usant d'un raisonnement analogique, qui veut être une réduction à l'absurde : « Si, du fait que Dieu ordonne une chose à l'homme malgré l'absence de la capacité voulue[1], on déduisait nécessairement que Dieu peut ordonner cette chose malgré l'absence de toute capacité, il faudrait en déduire que lorsque Dieu donne un ordre à l'homme malgré l'absence d'une certaine connaissance, il lui

(1) Il n'y a pas lieu de corriger le texte comme le propose l'éditeur.

donne cet ordre malgré l'absence de *toute* connaissance ; si cette déduction n'est pas exacte, il n'est pas exact non plus de déduire, du fait que Dieu ordonne à l'homme une chose que celui-ci n'a pas capacité de faire, qu'Il lui donne cet ordre malgré l'absence du membre dont l'absence entraîne celle de *toute* la capacité en cause, ou malgré la présence de l'empêchement majeur qui entraîne l'absence[1] de capacité » (§ 137). En dépit de son apparence un peu embrouillée[2], le raisonnement comme tel est rigoureux ; il revient à démontrer, par le danger de conclure du particulier à l'universel, qu'en admettant qu'un certain pouvoir ou une certaine connaissance peut manquer à l'homme sans rendre impossible le commandement de Dieu, on n'admet point pour autant que ce commandement soit possible si le pouvoir ou la connaissance font *totalement* défaut. Le « certain pouvoir » est ici cette *qudra* ou *istiṭa'ā* que Dieu accorde ou n'accorde pas pour chaque acte déterminé, tandis que l'absence totale de capacité est très précisément le *'ajz* qui annihile ou paralyse complètement le support, l'instrument même de l'*istiṭā'a*.

Comment, enfin, concilier le principe du *taklīf mā lā yuṭāq* avec la maxime coranique fréquemment invoquée : « Allah n'impose à aucune âme que selon sa faculté » (voir ci-dessus) ? Notre auteur entendait cette parole comme assurant que ce que Dieu commande aux hommes, il ne leur est point pénible de l'accomplir, et que leur condition physique ordinaire ne s'y oppose pas ; Dieu n'exige pas d'eux plus que leur nature ne permet (§ 149). Cela évidemment, dans son esprit, ne contredit point que Dieu n'accorde pas à tous les hommes le pouvoir spécifique, la capacité de croire et d'obéir à Ses commandements, nous pourrions dire en d'autres termes la grâce de L'adorer et d'obéir à Sa Loi.

Nous avons probablement par devers nous un autre témoignage d'al-Aš'arī sur sa propre doctrine. Si l'*Épître aux habitants de Derbend* qu'on lui attribue est authentique, elle nous offre, venant de lui, sous une forme plus didactique et dans une

(1) La négation *lam* est manifestement à supprimer.
(2) Qui a découragé l'éditeur, dont le mérite est par ailleurs fort grand.

phraséologie quelque peu différente, une sorte de confirmation générale et de commentaire des thèses que nous venons d'analyser (1). N'arrive que ce que Dieu a prévu et voulu. La *qudra* humaine n'existe et ne vaut chaque fois que pour un *maqdūr* à l'exclusion de son contraire, et au moment de l'acte seulement. Que l'homme n'ait point pouvoir d'agir autrement qu'il ne fait ne le dispense pas de l'obligation principielle de respecter les commandements divins, positifs ou négatifs, même si par décision divine préalable il est décrété qu'il ne les observera pas. C'est cependant justice ; car tout ce que Dieu fait en vertu de Sa libre et souveraine Volonté est juste par là même de Sa part. Le *taklīf*, toutefois, suppose chez l'homme qui y est soumis l'intégrité physique indispensable, celle de l'esprit comme celle du corps ; l'incapacité dirimante, corporelle ou intellectuelle, qui est le *'ajz*, est incompatible avec le *taklīf*. Qu'en est-il du problème du mécréant *(kāfir)* ? La capacité *(istiṭā'a)* de la mécréance est d'un autre genre *(jins)* que la capacité de la foi : celle-ci provient d'une grâce divine *(taufīq)*, l'autre est absence de cette grâce *(ḫiḏlān)*, laissant l'homme dans l'égarement. Ce mécréant, à vrai dire, n'était point radicalement incapable (*'ājiz)* d'avoir la foi ; il s'en est détourné *(i'rāḍ)* et s'est abandonné *(tašāġul)* à l'attitude contraire sans réticence, et cela fonde sa responsabilité. S'il avait répugné à s'éloigner des enseignements divins, il aurait obtenu le pouvoir *(qudra)* de s'y conformer. Ce dernier trait, incontestablement, tend à lever la difficulté éthique que l'on perçoit ; mais il introduit une précision qui engage sur la voie de l'initiative humaine, bien que modestement et avec une grande discrétion. Ce pas a-t-il été franchi par al-Aš'arī lui-même, ou par l'un des tenants de sa doctrine écrivant sous son nom ? Il serait sans doute imprudent, pour l'heure, de résolument se prononcer.

* * *

Une étude attentive de l'histoire des doctrines théologiques dans l'Islam démontre qu'il n'y a pas obligatoirement concor-

(1) *Ar-Risāla ilà ahl aṯ-Ṯaġr bi-Bāb al-Abwāb,* dans *Ilāhiyāt Fakültesi Mecmuasi,* t. VIII, an. 1928, pp. 100-102 (photocopie obligeamment procurée par le R. P. Allard)

dance — il s'en faut de beaucoup — entre l'adhésion à une position théologique déterminée et l'appartenance à telle ou telle école juridique. Il n'en demeure pas moins que, dans l'ensemble, au moyen âge, l'aš'arisme a trouvé son terrain d'élection, en dépit de tenaces résistances, chez les šāfi'ites et mālikites, tandis que l'école parallèle et rivale d'al-Māturīdī est née et a grandi d'abord principalement en des milieux qui se réclamaient d'Abū Ḥanīfa. Le ḥanafisme des premiers siècles, violemment critiqué par les « gens du hadith » en matière de culte et de droit, avait pris, sur les principaux points du dogme, une position moins rigide, moins littéraliste que le ḥanbalisme ancien, mais respectueuse somme toute des grandes lignes de l'« orthodoxie ». Les professions de foi anciennes qui nous sont parvenues portent témoignage dans ce sens. Sur les questions qui présentement nous occupent, nous relèverons par exemple, dans la *Waṣiyyat Abī Ḥanīfa* que l'on a pu dater de la première moitié du IX^e^ siècle, que la capacité d'agir de l'homme est concomitante à l'acte, et ne saurait le précéder. Pourquoi ? Argument scripturaire inattendu, l'énonciation coranique : « Dieu est le Riche, c'est vous qui avez besoin (de Lui) » (XLVII, 38) ; elle serait contredite, paraît-il, si la capacité d'agir précédait l'acte, l'homme n'ayant plus, dans ce cas, au moment de l'acte, besoin de Dieu[1].

Du juriste et théologien ḥanafite aṭ-Ṭaḥāwī (m. en 933) est une profession de foi qui a fait l'objet dans l'école, à travers les siècles, de commentaires assez nombreux. Il distingue chronologiquement deux parties de l'*istiṭā'a*, dans la ligne que nous avons constatée chez les šī'ites disciples de Hišām b. al-Ḥakam : d'abord celle qui précède l'acte et qui dépend des facultés ordinaires ainsi que de l'absence d'empêchement, *c'est elle que supposent les obligations de la Loi ;* ensuite, celle qui, n'étant pas attribut de la créature, est subordonnée à l'assistance divine *(taufīq)*, et qui vient avec l'acte seulement. « Dieu ne charge les hommes, ajoute-t-il, que de ce qu'ils peuvent accomplir, et ils ne peuvent que ce dont Il les charge » : formule bien tranchante, mais qui n'est point claire en vérité ; la deuxième

(1) Wensinck, *The Muslim Creed*, Cambridge 1932, pp. 128-129.

partie, insolite et qui appelle des interprétations forcées, n'a laissé de mettre dans l'embarras le glossateur le plus averti ; et vraisemblablement, d'après la brève analyse qui précède, la première n'est pas à prendre comme une condamnation sans nuance du *taklīf mā lā yuṭāq ;* car si Dieu n'exige des hommes que ce qu'ils peuvent faire sans empêchement majeur en vertu de leurs facultés ordinaires, rien n'interdit de croire qu'il ne leur accorde pas toujours, même pour ce dont Il les a chargés, Son assistance indispensable au parachèvement de l'*istiṭā'a*[1].

L'enseignement d'al-Māturīdī (m. en 944), contemporain d'al-Aš'arī comme d'aṭ-Ṭaḥāwī, se présente à nous, dans son *Kitāb al-Tauḥīd*, sous l'aspect d'un traité de *kalām*, ordonné dans l'ensemble, mais dont les développements s'avèrent trop souvent malaisés à suivre à cause de leur style malhabile et diffus. Pour lui, comme pour aṭ-Ṭaḥāwī, mais sur une base assez différente plus favorable au libre arbitre, la *qudra* de l'homme comprend deux éléments successifs, dont le premier conditionne le second : c'est d'abord, avant l'acte, l'intégrité des moyens physiques, dont, dit-il, Dieu gratifie qui Il veut et dont il convient de Lui être reconnaissant ; puis c'est, concomitante à l'acte, une « disposition » *(ma'nà)* déterminante, impossible à strictement définir, mais caractérisée par sa fonction propre qui est que par sa présence l'acte est présent également, s'agissant de « l'acte de libre choix *(fi'l al-iḫtiyār)* auquel s'applique la récompense ou le châtiment ». C'est au premier stade seulement que le *taklīf mā lā yuṭāq* est rejeté comme contraire à la raison. Plusieurs passages coraniques sont invoqués, qui subordonnent l'obligation d'accomplir tel ou tel acte pieux à une *istiṭā'a*, c'est-à-dire à une capacité portant sur les moyens physiques ; mais dans d'autres versets, l'*istiṭā'a* connote la faculté ultime qui détermine l'acte et qui est simultanée avec lui : à ce stade, le *taklīf mā lā yuṭāq* n'est plus déraisonnable pour notre auteur, contrairement à la thèse mu'tazilite qu'il attaque en la per-

(1) *Al-'Aqīda aṭ-Ṭaḥāwiyya*, avec commentaire anonyme, éd. Mecque 1349 h., pp. 360, 373, 379 (où la difficulté est avouée). Le passage en question de la *'Aqīda* a été traduit en allemand par Hell, *Von Muḥammad bis Ghazālī*, Iena 1915, p. 46, et en anglais par Watt, *Free Will...*, p. 151.

sonne d'al-Ka'bī (= Abū l-Qāsim al-Balḫī). Comment le justifie-t-il ? Par cette idée que la *qudra* humaine est déjà assurée dans le premier temps, et que le second temps implique, dans les actes volontaires où la puissance s'exerce, comme chez les mu'tazilites, sur la chose et sur son contraire, le choix personnel de l'homme entre appliquer cette *qudra* initiale ou la « détruire » *(laḍyī')* en lui préférant un acte opposé : « il est juste que dans ce cas l'homme soit soumis au *taklīf* », c'est-à-dire qu'il ait la charge et la responsabilité de ce dont il a lui-même — si c'est l'obéissance à Dieu par exemple — détruit en lui la faculté[1].

A confronter les thèses de ces trois derniers maîtres dans leurs ouvrages, et non point à travers les interprétations ou déformations ultérieures, que constatons-nous ? Deux positions doctrinales différentes sur la nature de la capacité humaine ; mais, en dépit des divergences de principe et d'analyse, qui opposent à une conception aš'arite déterministe, instantanéiste, des vues hanafites où temporalité et, dans l'une d'elles, libre arbitre recouvrent quelque droit, les déductions sur le rapport pouvoir-devoir se rapprochent, sans converger entièrement. Al-Aš'arī accueille au départ le *taklīf mā lā yuṭāq*, mais il le stoppe et le refoule devant un empêchement dirimant. Aṭ-Ṭaḥāwī le nie, mais semble bien allusivement lui entrouvrir la porte. Al-Māturīdī le repousse tant que les facultés normalement requises n'existent pas, mais il veut bien l'admettre si l'homme en possession de la capacité voulue supprime cette aptitude par son propre choix. L'identité n'est pas atteinte ; les idées primordiales restent distinctes ; mais, comme il arrive plus d'une fois dans les disputes entre les docteurs, le fossé est loin de demeurer aussi large dans les applications et dans les effets que dans l'énoncé des grands postulats controversés.

*
* *

Ainsi, dans cette première moitié du x^e^ siècle les positions de base achevaient d'être prises ; et la théologie spéculative, dans

(1) Ms. Cambridge Bibl. Univ. Addit. 3651, f^os^ 134 b-139 a. — J. Schacht, dans *Studia Islamica* I, 1953, a utilement attiré l'attention sur l'importance de cet ouvrage, comme il avait fait précédemment, dans *Der Islam* XXI, 1933, pour la *'Aqīda* d'aṭ-Ṭaḥāwī.

la mesure où elle s'exerçait aussi chez les sunnites, avait à sa disposition désormais des solutions principielles et des voies de recherche qui devaient commander l'avenir. Les développements médiévaux ultérieurs allaient-ils animer la matière, la rebrasser et l'enrichir ?

Jetons un coup d'œil tout d'abord sur deux maîtres de ce mu'tazilisme déjà quelque peu tardif de la première moitié du XI^e siècle qui, tout en demeurant fidèle aux idées mères de la doctrine, a tendu, parfois à l'édulcorer pour moins effaroucher les tenants de l'« orthodoxie ». Le cadi 'Abdaljabbār (m. en 1025) et son élève Abū l-Ḥusain al-Baṣrī (m. en 1044) commencent, en ces dernières années, à nous être mieux connus, encore qu'une grande partie de leur œuvre soit inaccessible ou d'un accès encore difficile aujourd'hui. Le premier s'est longuement intéressé au *taklīf :* il lui a consacré un ouvrage spécial, conservé (du moins dans une version abrégée) en manuscrit, et il en traite en détail dans son vaste *Muġnī*, en cours de publication, principalement dans un volume qui n'est pas encore édité. Quelques passages suffisent à prouver qu'à l'instar de ses devanciers mu'tazilites, il condamne le *taklīf mā lā yuṭāq* comme moralement indigne de Dieu. Il estime d'autre part nécessaire que la capacité d'agir de l'homme précède l'acte dont il est chargé. Peu importe qu'un long temps s'écoule entre l'émission de l'ordre et l'exécution à venir ; peu importe que le chargé d'exécution soit, lors de l'émission de l'ordre, empêché ou même inexistant ; ce qui compte et s'impose, c'est qu'à l'instant qui précède immédiatement celui de l'acte — ou ceux d'une série d'actes — à accomplir, il ait déjà en lui toute la *qudra* indispensable, avec les divers éléments de celle-ci[1]. Le *taklīf*, par contre, peut s'adresser, sans qu'il y ait à cela d'objection d'ordre éthique ou rationnel, à des hommes dont Dieu sait à l'avance qu'Il ne sera pas obéi[2]. Mais si Dieu lui-même a annoncé que tel individu mourra *kāfir*, comment celui-ci

(1) T. XI, f^os 213 b-215 a (photocopie de ces feuillets manuscrits obligeamment communiquée par le R. P. Anawati).

(2) Comme il paraît ressortir des titres des sections qui occupent le t. XI, f^os 95 b suiv. (voir *MIDEO*, t. 4, 1957, p. 299).

peut-il être sans contradiction ni injustice déclaré *mukallaf*? L'annonce même de cette mécréance fatale n'incite-t-elle pas l'intéressé à la mécréance ? Comment Dieu peut-il en même temps enjoindre à un individu d'avoir la foi et lui enseigner qu'il ne croira pas ? Nous retrouvons la question épineuse illustrée par le cas d'Abū Lahab. Notre docteur suggère plusieurs réponses : il n'est pas exclu, notamment, que Dieu annonce au *mukallaf* qu'il mourra mécréant, lorsque cette annonce ne saurait influencer aucunement l'intéressé, ancré de toute manière dans sa mécréance avérée. Mais en fait, affirme-t-il, nul *mukallaf* n'a été l'objet d'une pareille annonce : Abū Lahab, comme Iblīs lui-même, a gardé la possibilité de se repentir[1].

D'Abū l-Ḥusain al-Baṣrī, nous ne possédons pas le *Taṣaffuḥ al-Adilla*, où la matière était probablement traitée dans toute son ampleur ; mais nous pouvons consulter, sur un plan plus nettement juridique, son *Mu'tamad fī uṣūl al-fiqh*, pour y relever quelques indications. Lui aussi, comme il fallait s'y attendre, repousse le *taklīf mā lā yuṭāq*. Non seulement l'ordre donné ne doit pas comporter d'impossibilité intrinsèque (telle que faire en même temps deux choses contradictoires), mais encore il n'engage l'homme auquel il s'adresse que si celui-ci a pleine possibilité et capacité entière de l'exécuter au moment voulu. Cela implique la connaissance de cet ordre par l'intéressé avant le temps de l'exécution, et toutes facultés indispensables de divers types, positives ou négatives (absence d'empêchement), soit pendant soit avant l'acte, soit les deux à la fois, suivant leur nature et les conditions de l'acte même. Aucune raison d'exiger par contre que l'homme, pour être *mukallaf*, soit en état d'exécuter l'ordre longtemps à l'avance, dès l'instant par exemple où cet ordre lui est donné[2].

* * *

C'est dans son grand ouvrage d'hérésiographie et de théologie, *al-Fiṣal fī l-Milal*, écrit en 1027-1030, que l'illustre polygraphe

(1) T. XIII, éd. Caire 1962, pp. 223-225. Sur la relation de la faveur divine *(luṭf)* avec le *taklīf*, et les nuances qu'elle comporte, t. XIII, pp. 64 suiv.

(2) T. I, ms. Istanbul Ahmet III 1318, f^{os} 87 b-89 a.

cordouan Ibn Ḥazm (m. en 1064) combat la position mu'tazilite en la matière et soutient des vues qui vont dans le sens général de l'« orthodoxie »[1]. Une constatation, à le lire, s'impose, à laquelle on est en droit de ne pas s'attendre *a priori* : l'étroite parenté entre la thèse avancée par Ibn Ḥazm et l'enseignement, rappelé plus haut, d'aṭ-Ṭaḥāwī. Le rapprochement ne saurait se fonder sur l'idée émise par l'auteur andalou que la capacité d'agir est un « accident », susceptible du plus ou moins ; mais la similitude est très sensible dans l'analyse de cette capacité et de ses rapports avec le *taklīf*. Pour l'un comme pour l'autre, l'*istiṭā'a* comprend deux parties chronologiquement distinctes : la première, *avant* l'acte, est l'aptitude physique et l'absence d'empêchement, l'autre, *avec* l'acte, est la « faculté » ou « puissance » *(quwwa)* décisive, créée spécialement à cet effet par Dieu, « grâce efficiente » *(tauf̄īq)* si c'est pour le bien, « défaut de grâce » *(ḫiḏlān)* si c'est pour le mal ; et le *taklīf*, qui charge l'homme d'un ordre (positif ou négatif), n'existe que si la première de ces deux parties ou conditions est réalisée. Pas de *taklīf mā lā yuṭāq* au cas d'une incapacité résidant dans la situation physique de l'intéressé : Dieu n'a-t-il pas déclaré dans le Coran qu'Il n'impose nulle gêne aux croyants (voir ci-dessus) ? Mais, hormis cette restriction volontaire et exprimée, Dieu est libre, souverainement libre ; de même qu'Il distribue ou refuse à Sa guise faveurs et tourments, de même aussi que Sa Puissance n'est limitée en principe par aucune impossibilité logique[2], il Lui est loisible de charger l'homme de ce qu'Il sait que celui-ci ne pourra faire faute d'un parachèvement de l'*istiṭā'a*. Cela ne revient pas, assure Ibn Ḥazm, comme le prétendent des adversaires, à charger le paralytique de marcher ou l'aveugle de voir, puisque précisément ce genre d'hypothèse est écarté ; seule peut manquer, sans vicier le *taklīf*, l'assistance divine indispensable pour la deuxième et décisive partie de

(1) Ed. Boulak, 1317-1321 h., t. III, pp. 22-43, 52-53 ; trad. esp. Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba*, Madrid, t. III, 1929, pp. 253-278, 285-288.

(2) Sur ce point, voir également *Fiṣal*, t. II, p. 181. En ce qui concerne les catégories logiques du possible et de l'impossible, et le caractère de « possible, en puissance » *(mumkin, fī l-quwwa)* qu'il reconnaît à l'acte volontaire futur, voir I. Ḥazm, *At-Taqrīb li-Ḥadd al-Manṭiq*, éd. Beyrouth 1959, p. 88.

l'*istiṭā'a*. Les deux parties sont en deux étapes distinctes, Ibn Ḥazm y insiste : si la capacité d'agir n'existait qu'avant l'acte, l'homme, dit-il, agirait au moment de son incapacité ; si elle existait entière à la fois avant et pendant l'acte, l'homme risquerait d'avoir avant l'acte, simultanément, deux facultés complètes contradictoires, celles de croire et de ne pas croire par exemple, ce que notre auteur dénonce comme aussi absurde que d'être assis et debout dans le même temps. On aura observé au passage que dans un pareil système la capacité d'agir est en définitive concomitante à l'acte et impérativement déterminée par Dieu ; mais Ibn Ḥazm déclare qu'il y a tout de même chez l'homme un « libre choix *(iḫtiyār)* au propre, non au figuré », en ce sens qu'il accomplit des actes sans contrainte véritable, comme conformes à sa préférence et à sa volonté.

*
* *

Tournons-nous maintenant vers ces maîtres fameux de l'aš'arisme qui, de la fin du x^e^ siècle jusque vers 1100, ont le plus contribué à développer et à fixer la doctrine avant son affermissement victorieux à travers le monde de l'Islam.

Al-Bāqillānī (m. en 1013), dans son *Tamhīd* ou dans son *Inṣāf*, suit fidèlement, sur notre problème, mais dans une présentation plus ordonnée, le fondateur de l'école al-Aš'arī. L'expression même de la pensée est souvent identique, ou si proche que le texte de cet auteur pourrait éclairer des passages des *Luma'* quelque peu obscurs ou dont la lecture est mal assurée. On retrouvera chez lui la même notion du *'ajz* que chez al-Aš'arī, et la même distinction qui permet d'affirmer en principe le *taklīf mā lā yuṭāq*, lorsqu'il y a simplement absence de *qudra*, mais de le rejeter quand l'empêchement est dirimant, qualifié de *'ajz*[1]. Mouvements forcés ou mouvements volontaires, que l'homme sensé distingue, sont tous en vertu d'une capacité d'agir *(istiṭā'a)* concomitante à l'acte. Cette volonté humaine n'est en réalité que la manifestation de la Volonté divine.

(1) *Tamhīd*, éd. Mc Carthy, Beyrouth 1957, § 499-506. Sur la notion de *'ajz* à propos de l'inimitabilité *(i'jāz)* du Coran, Bāqillānī, *K. al-Bayān*, éd. Beyrouth 1958, pp. 8 suiv., et *I'jāz al-Qur'ān*, éd. Caire 1935, t. I, pp. 186-187.

Dieu a *voulu* que, contrairement à Son commandement, le mécréant fût tel : il Lui est loisible de vouloir ce qu'Il interdit[1]. La preuve que l'homme ne crée point ses actes est que, s'il avait le pouvoir de les créer, il aurait aussi le pouvoir de créer leurs contraires : telle est en effet la vraie Puissance, celle de Dieu, qui crée la mort aussi bien que la vie. Une anecdote illustre l'argument ; notre auteur met en scène ses contemporains l'aš'-arite bien connu Ibn Fūrak (m. en 1015) et le vizir būyide, šī'ite fin lettré, aṣ-Ṣāḥib b. 'Abbād (m. en 995). Dans un verger, ce dernier cueille un coing et demande au théologien : « N'est-ce point moi qui l'ai cueilli ? » L'autre répond : « Si tu prétends avoir créé le détachement du fruit, crée son rattachement à l'arbre en sorte qu'il redevienne comme il était ! »[2]

Du *Kitāb Uṣūl ad-dīn* de 'Abdalqāhir al-Baġdādī (m. en 1038), nous n'avons à retenir que peu de choses pour notre propos. Nous défiant quelque peu des opinions qu'il prête à ses adversaires, dans cet ouvrage comme dans son traité d'hérésiographie *al-Farq bain al-Firaq*[3], nous relèverons par contre deux traits de la doctrine aš'arite dont il est un représentant qualifié. C'est, d'une part, la confirmation que les membres de l'école s'accordaient à enseigner la concomitance de la puissance et de l'acte. C'est, d'autre part et surtout, l'indication intéressante d'après laquelle ils étaient en revanche divisés sur les conditions du *taklīf :* les uns l'admettaient même s'il s'adressait à un homme radicalement incapable *('ājiz)* ou s'il portait sur des actes absolument impossibles *(muḥālāt) ;* les autres le repoussaient dans ces deux cas, estimant qu'il n'y a obéissance ou désobéissance à la Loi que si l'homme est capable *(qādir) soit* d'accomplir l'acte ordonné *soit* de ne pas l'accomplir *('alà tarkih)*[4]. En dépit d'une formulation différente, ce deuxième avis semble bien rester dans la ligne tracée par al-Aš'arī ; le

(1) *Inṣāf*, éd. Caire, 1950, pp. 40-41, 139-141, 148-149.

(2) *Ibid.*, pp. 130-131.

(3) Ed. Caire 1948, notamment pp. 77-78, 111, et pp. 119-120 où est contée sous une forme anecdotique une vive discussion entre mu'tazilites sur le thème de la mécréance annoncée par Dieu. Cela se retrouve chez Abū l-Muẓaffar al-Isfarā'īnī (m. en 1078), *Tabṣīr fī d-dīn*, éd. Caire 1940, p. 54.

(4) *Uṣūl ad-dīn*, éd. Istanbul 1928, pp. 212-213.

premier, par contre, plus intransigeant dans son affirmation d'un *taklīf mā lā yuṭāq* sans nuance ni restriction, peut surprendre de prime abord ; mais nous allons voir qu'effectivement cette position n'a pas manqué de défenseurs dans le milieu aš'arite le plus en vue.

L'illustre Juwainī Imām al-Ḥaramain (m. en 1085), porte-drapeau de l'école en son temps, a opté, avec d'autres, pour cette solution extrême[1] ; et il s'efforce de la justifier dans un chapitre de son *Iršād* où ses thèses sur les actes de l'homme sont exposées. Le tout est d'un traditionalisme strict, que hante néanmoins le souci de réfuter les thèses adverses, mu'tazilites, par des arguments rationnels autant que par des références au Coran et aux Traditions. Bien entendu la théorie aš'arite de l'« endossement » des actes par l'homme est au centre de la conciliation entre leur prédétermination totale et le sentiment d'une certaine liberté. La volonté et le pouvoir de l'homme — capacité d'agir simultanément à l'acte — ne sont réellement qu'application de la Volonté et du Pouvoir de Dieu. Il est l'unique créateur des choses, des actes, de la puissance ; ce qu'Il sait qui n'arrivera pas, n'arrivera pas ; Il n'est pas tenu de récompenser ou de punir l'homme selon ses actes ; Il peut le charger de ce qu'il est incapable d'accomplir, serait-ce d'actes logiquement impossibles, tels que faire deux choses contradictoires à la fois. Dieu n'a-t-il pas ordonné à Abū Lahab (Coran, CXI) de croire qu'il ne croirait pas ? Et le Coran n'admet-il pas l'imposition de l'impossible, du fait même qu'il enseigne à demander à Dieu d'en être déchargé (II, 286) ? Sur le plan rationnel, l'Imām al-Ḥaramain juge probante l'analogie que voici : puisqu'on peut commander à un homme assis de se lever alors qu'étant assis il n'a pas pouvoir de se lever (rappelons-nous que le pouvoir d'agir naît seulement avec l'acte), on peut donc lui donner tout ordre qu'il est incapable d'accomplir ; si l'on objecte, comme il est naturel, que ces deux incapacités ne sont pas du même genre, il refuse d'autorité d'en convenir[2].

(1) La variation qu'il enregistre chez al-Aš'arī ne porte pas sur l'objet du *taklīf*, mais sur le sujet qui y est soumis (cas de l'homme mort ou évanoui).

(2) *Iršād*, éd. trad. Luciani, Paris 1938, ch. XIX *passim*, et principalement pp. 128-130/206-208.

L'Imām al-Ḥaramain a-t-il, au cours de sa carrière, sur ce point comme sur un certain nombre d'autres, changé d'avis ? On est obligé de le reconnaître, si l'on ne révoque pas en doute l'attribution qui lui est faite traditionnellement de la *'Aqīda an-Niẓāmiyya :* pas de *taklīf mā lā yuṭāq* y est-il formellement énoncé[1]. Les « voies nouvelles qu'il n'avait pas encore suivies » et qu'il déclare adopter dans cet ouvrage (p. 8/31) ont pu le conduire à des revisions importantes en divers secteurs de sa pensée. Les démonstrations y sont fondées précisément sur des postulats de logique modale, où les catégories du possible et de l'impossible sont serrées de bien plus près que dans l'*Iršād.* Il faut toutefois prendre garde que cette nouvelle position sur le *taklīf* n'était peut-être pas aussi absolue, aussi radicalement contraire à l'ancienne que le donne à entendre une formule très condensée ; et, de toute manière, l'itinéraire intellectuel d'al-Juwainī ne saurait être valablement fixé avant que ne soient étudiés ceux de ses ouvrages inédits qui demeurent hors de notre portée encore aujourd'hui.

Le plus curieux est qu'une variation du même ordre se retrouve, ensuite, chez son grand disciple Abū Ḥāmid al-Ġazālī (m. en 1111). Sa première prise de position, telle que l'enregistre son *Iqtiṣād fī l-I'tiqād*[2], pourrait être regardée comme un simple exposé objectif de la doctrine aš'arite favorable au *taklīf mā lā yuṭāq* et de son argumentation, sans engagement personnel de l'auteur, si celui-ci, en insérant cette même thèse dans son *Iḥyā'*[3], où il exprime ses propres sentiments, ne lui conférait de la sorte la marque de son adhésion. L'*Iqtiṣād* soutient, contre le mu'tazilisme, qu'il n'est nullement inadmissible que Dieu impose à l'homme ce que celui-ci ne peut mettre à exécution pourvu que la chose imposée soit mentalement concevable *(taṣawwur)*, c'est-à-dire ne se heurte pas à une impossibilité logique absolue telle que pour le blanc d'être noir ou pour le noir d'être blanc ; l'incapacité *('ajz)*

(1) Éd. Caire 1948, p. 42 ; trad. allem. Klopfer, Caire [1958], p. 71.

(2) Éd. Ankara 1962, pp. 178-182 ; trad. esp. Asín Palacios, *El Justo medio en la Creencia*, Madrid 1929, pp. 269 suiv.

(3) Éd. Caire 1933, t. I, p. 99 (= *Risāla Qudsiyya)* ; trad. angl. N. Amin Faris, Lahore 1963, p. 83.

de faire la chose, par exemple pour le paralytique de se lever, n'empêche point par elle-même de la concevoir et en conséquence ne saurait rendre illégitime l'ordre de l'accomplir. Aucune désapprobation morale *(istiqbāḥ)* ne peut, d'autre part, s'appliquer à Dieu. Et que Dieu, d'après la Tradition, ait chargé Abū Jahl[1], par l'intermédiaire du Prophète, d'avoir la foi tout en l'informant qu'il ne l'aurait pas, c'est-à-dire lui ait ordonné de croire qu'il ne croirait pas, voilà bien un *taklīf* de l'impossible ; cet impossible n'est pas estimé « impossible en soi » *(muḥāl li-ḏātih)* — on pourrait à la vérité le considérer logiquement comme tel —, mais « impossible par le fait d'autrui ou d'autre chose » *(muḥāl li-ġairih)* : Abū Jahl ne peut croire puisque Dieu sait qu'il ne croira pas. Dans son *Iḥyā'*, c'est de nouveau le cas de ce personnage qu'al-Ġazālī mentionne pour étayer la même cause ; et il y cite aussi la fameuse prière terminale de la sourate II (v. 286), interprétée dans le sens traditionaliste que nous avons précédemment rapporté.

Or voici que dans l'un de ses derniers écrits, achevé en 1109, *al-Mustaṣfà*, traité fort remarquable d'*uṣūl al-fiqh*[2], notre auteur déplace son optique très sensiblement. Il s'en prend à la thèse maximale du *taklīf mā lā yuṭāq*, telle qu'on l'attribuait parfois à al-Aš'arī, et telle qu'on la déduisait de sa doctrine qui, refusant à la capacité d'agir toute antériorité et toute fonction créatrice par rapport à l'acte (c'est toujours Dieu qui le crée), prêtait à croire que l'homme n'a donc jamais par lui-même la faculté d'accomplir l'acte commandé. Ni le rôle exact de la *qudra* humaine quant à l'acte ni le moment où elle intervient ne font rien à l'affaire, proteste-t-il. Il combat davantage, plus longuement, d'autres aspects ou raisonnements plus généralement admis. Comme précédemment, il centre l'inadmissibilité du commandement absurde, illogique radicalement, sur l'impossibilité de le concevoir *(taṣawwur)* ; mais ce n'est plus ici simple exception ; et les arguments que l'*Iḥyā'*

(1) Sur le Quraišite 'Amr b. Hišām Ibn al-Ḥanẓaliyya, surnommé Abū Jahl en tant qu'ennemi du Prophète et de l'Islam, tué à la bataille de Badr, voir M. Watt dans *Enc. Islam*$_2$, *s. v.*. Le personnage est ici, sur le plan théologique, un équivalent d'Abū Lahab.

(2) Éd. Caire 1937, t. I, pp. 55-57.

présentait encore en faveur du *taklīf mā la yuṭāq* sont maintenant réfutés. Dans la prière coranique (II, 286), il faut comprendre : « ce qui est trop pénible », au lieu de : « ce qui est hors de nos facultés ». Le cas d'Abū Jahl se résout par l'affirmation que la Prescience divine ne supprime pas le pouvoir *(qudra)* accordé à l'homme et ne le modifie pas : cela semble bien supposer une *qudra* humaine antérieure à l'acte, contraire à l'enseignement d'al-Aš'arī, mais déjà avancée et soutenue dans l'*Iqtiṣād*[1]. Tel raisonnement subtil qu'on rencontre dans l'*Iqtiṣād* sur la concevabilité d'un acte ordonné à un « impuissant » *('ājiz)* est désavoué[2]. Il est presque certain, sans qu'il l'énonce en une formule décisive, qu'al-Ġazālī est devenu hostile au *taklīf* de tout ce qui mérite à ses yeux d'être qualifié de *mā lā yuṭāq*.

* * *

Ainsi, dans le milieu aš'arite, dont la fidélité s'avère assez variable envers la doctrine du fondateur, on n'était point parvenu à une position satisfaisante, à une solution commune qui fût de préférence adoptée. Peut-être l'attribution à al-Aš'arī lui-même d'avis changeants favorisait-elle l'hésitation et la désunion ; mais il faut avouer que le problème était spécialement épineux, pour une pensée raisonnante, à partir des principes de l'orthodoxie. Dans les générations suivantes, de la fin du XII^e^ siècle à la fin du XIII^e^, les penseurs du monde sunnite, principalement šāfi'ites et mālikites, ralliés à l'aš'arisme ou fortement influencés par lui, n'ont pas sensiblement, en dépit de louables efforts, rajeuni l'argumentation de base en ses traits essentiels. Le mu'tazilisme demeure l'ennemi. Les dissertations, fréquemment, s'allongent ; et chez certains, déjà, le souci d'une érudition didactique tend à multiplier les exposés de thèses antérieures, voire de thèses adverses, autant et plus

(1) *Iqtiṣād*, éd. Ankara, p. 93 ; trad. Asín, p. 155.

(2) Sur le problème du libre arbitre chez al-Ġazālī, voir principalement son *Iḥyā'*, aux livres XXXI et XXXV, L. Gardet, *La Mesure de notre Liberté*, Tunis 1946, pp. 40 suiv., et S. Wilzer, dans *Der Islam*, t. 33, an. 1957, p. 95. — Sur le possible et l'impossible dans le *Tahāfut* d'al-Ġazālī et sa réfutation par Averroès, voir S. Van den Bergh, *op. cit.*, t. II, pp. 40 suiv.

qu'à proposer des vues nouvelles. Il est vrai que la discussion critique y trouve parfois son compte, mais d'une manière au total assez peu féconde ; des distinguos ou des minuties scolastiques, sans fondement philosophique valable, risquent trop souvent de brouiller la matière au lieu de l'éclairer.

Ce n'est pas chez Faḫr ad-dīn ar-Rāzī (m. en 1210), maître à penser très respecté de l'ère classique, que l'on découvrira un progrès notable et durable vers l'aplanissement de la question. Comme ses deux grands prédécesseurs al-Juwainī et al-Ġazālī, il déconcerte par la variation de son attitude. Son copieux Commentaire du Coran *(Mafātīḥ al-Ġaib)* consacre, à l'occasion du verset II, 6 (« Pour les mécréants, c'est la même chose, que tu les avertisses ou ne les avertisses pas : ils ne croiront pas »), un développement très étoffé à notre *taklīf mā lā yuṭāq*[1] : les sunnites l'admettent, les mu'tazilites le repoussent ; et il détaille l'argumentation des uns et des autres, la présentant sous de multiples faces apparentées, s'étendant surtout sur celle des mu'tazilites, d'ordre scripturaire ou rationnel[2], à laquelle cependant il n'adhère point. Cette insistance a quelque chose de surprenant ; et, à lire cette longue énumération complaisante, on serait tenté de croire qu'elle l'a lui-même impressionné ; il ne l'a assortie que d'une réfutation partielle, sur quelques points ; mais il exprime en peu de mots sa désapprobation globale, qui fait contraste avec les termes bienveillants dont il use à propos de la thèse sunnite et de ses tenants (... *as-salaf wa-l-ḫalaf min al-muḥaqqiqīn)*[3]. Cette thèse sunnite est bien celle d'un *taklīf mā lā yuṭāq* sans restriction, non seulement admissible virtuellement, mais attesté réellement *(wāqi')* dans le Livre, et portant même sur les impossibilités logiques les plus criantes, par exemple combiner l'inexistence et l'existence (en les énonçant simultanément du même objet). Et que Faḫr

(1) *Mafātīḥ al-Ġaib*, t. I, pp. 185-189.

(2) Analyse par R. Arnaldez, dans *MIDEO*, t. 6, 1962, pp. 126-130. — La *documentation* mu'tazilite de Faḫr ad-dīn est intéressante sur plusieurs points ; comme elle est relativement tardive, elle demanderait à être contrôlée. Les arguments sunnites sont rapportés également dans son *K. Ma'ālim uṣūl ad-dīn*, en marge de son *Muḥaṣṣal*, éd. Caire 1323 h., pp. 82-83.

(3) *Mafātīḥ al-Ġaib*, t. I, p. 185, l. 24-26, et p. 187, les 3 dernières lignes.

ad-dīn accepte alors de la faire sienne, ou de la donner comme telle, c'est ce que confirme, par une formule liminaire analogue, un autre de ses ouvrages, *al-Maṭālib al-'āliya*[1], dont le texte, en la matière, est au reste très proche de son Commentaire du Coran.

Et puis voici qu'à son tour, tout comme al-Ġazālī, il vire de bord, alors qu'il passe du *tauḥīd* aux *uṣūl al-fiqh*, de la théologie aux principes du droit. Dans son *Kitāb al-Maḥṣūl*, les choses apparaissent en effet sous un autre jour[2]. Constatation remarquable : le fond de la pensée et de l'argumentation, sous une présentation à peine différente, légèrement plus systématique peut-être et plus affirmée, est précisément celui d'al-Ġazālī dans le *Mustaṣfà*. Il est manifeste que c'est ici la source de Faḫr ad-dīn, où réside l'explication de sa volte-face. L'originalité, décidément, lui fait défaut sur notre thème. Il veut maintenant que l'on entende « Allah n'impose à aucune âme que selon sa faculté » au sens obvie, sans ambages ni édulcoration à la manière aš'arite : « Ce qui n'entre pas dans la faculté de l'homme ne lui est pas imposé. » Il n'est pas de *taklīf* divin de ce qui ne peut naturellement se produire ; le *taklīf* suppose la concevabilité et, chez le sujet intéressé, la compréhension et la puissance ; ces conditions peuvent être remplies chez le mécréant auquel il est ordonné de croire, parce que cet ordre est, sinon connu à proprement parler, du moins « censé connu » *(fī ḥukm al-ma'lūm)* de lui ; et bien que Dieu ait informé le Prophète qu'Abū Jahl ne croirait pas, celui-ci n'en conserve pas moins la foi en puissance, la possibilité théorique de la foi *(al-īmān maqdūr 'alaih)*. Être empêché par autrui ne constitue pas une incapacité radicale, une véritable impossibilité ; n'est « impuissant » *('ājiz)*, à proprement parler, que celui qui est frappé d'une incapacité physique ou qui a perdu la vie.

C'est sans doute chez Saif ad-dīn al-Āmidī (m. en 1234) que la mise en forme scolastique atteint son degré d'achèvement. Aussi bien dans ses *Abkār al-Afkār*, ouvrage de théologie[3],

(1) Ms. Istanbul Yeni Cami 755, f^{os} 83-85, 152-154.
(2) Ms. Paris Bibl. Nationale 790, f^{os} 37-40.
(3) Ms. Istanbul Sülaimaniyye 747, f^{os} 92-94.

que dans son *Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*, traité de méthodologie juridique[1], il s'étend assez longuement sur le *taklīf mā lā yuṭāq*. Il rappelle d'abord très sommairement les positions principales des mu'tazilites et des aš'arites sur le refus ou l'acceptation de ce principe controversé ; chez les aš'arites, il en est qui repoussent le principe même ; il en est d'autres qui en admettent la légitimité théorique, rationnelle *('aqlan)*, mais qui nient qu'il ait été ou soit réellement appliqué *(fī wuqū'ih)*. La communauté musulmane n'est tout entière d'accord, pour en admettre la légitimité rationnelle et l'application réelle, que sur l'imposition par Dieu de ce qu'Il sait qui n'arrivera pas : la foi, dans le cas d'Abū Lahab. Quant à al-Āmidī lui-même, il se rallie à la solution qui distingue entre le *taklīf* de l'impossible par impossibilité intrinsèque *(li-ḏātih)* et le *taklīf* de l'impossible par le fait d'autrui ou d'autre chose *(li-ġairih)* : écartant le premier, il entérine le second, par recours au critère de la concevabilité. Son argumentation s'acharne, au long de pages denses, à étayer cette thèse à l'aide des textes et de raisonnements fort subtils, et plus encore à énumérer et à réfuter les objections d'ordre scripturaire ou rationnel que peut susciter cette distinction. A titre d'exemple de la méthode, qui n'est nullement propre à cet auteur, mais dont il use avec une particulière dextérité, voici comment, sur le plan rationnel, il présente une objection de ceux qui refusent le critère de la concevabilité, et comment il réfute cette objection[2].

« *Objection :* L'impossibilité que vous alléguez d'exiger la » combinaison de deux contraires, en arguant de son inconce- » vabilité dans l'esprit de celui qui exige est inexacte, parce » que si cette combinaison n'était pas conçue dans l'esprit » de celui qui exige son impossibilité ne serait pas connue ; car » la connaissance de la qualification d'une chose dérive de la » conception de cette chose.

« *Réplique :* La combinaison de deux contraires qui est sue, » conçue et jugée inadmissible est uniquement une combinai- » son entre choses différentes non-contradictoires ; et que soit

(1) Éd. Caire 1914, t. I, pp. 191-206.
(2) *Iḥkām*, t. I, pp. 194-195.

» concevable l'inadmissibilité de la combinaison pour deux » contraires n'entraîne pas que soit concevable son admissibilité » pour eux.

Et al-Āmidī d'ajouter : « C'est subtil et demande réflexion. » Il y a plus subtil, en vérité, dans d'autres passes de cette joute où il se complaît, mais où nous ne l'accompagnerons pas.

Deux mālikites orientaux des plus distingués, du XIII^e siècle, prennent place dans le débat : Ibn al-Ḥājib (m. en 1248) et Šihāb ad-dīn al-Qarāfī (m. en 1285). Le premier, grammairien, logicien et juriste, s'est fait remarquer par son refus déclaré de tout *taklīf mā lā yuṭāq*. En effet, la formule qu'il adopte, sorte d'adage dont il assume la défense dans ses *'Uyūn al-Adilla*[1], s'énonce : « La condition de la chose exigée est sa possibilité *(šarṭ al-maṭlūb al-imkān)* ». Comme al-Ġazālī, comme al-Āmidī, c'est au critère de la concevabilité qu'il se réfère, en des termes presque identiques à ceux qu'on lit chez ce dernier. Mais, chez notre mālikite, nulle distinction à l'intérieur de la notion d'impossible » *(mustaḥīl)* : l'idée de l'imposer, quel qu'il soit, est condamnée en bloc, tandis qu'est respecté expressément, comme ne supprimant pas la concevabilité, et donc la possibilité théorique de la chose, le *taklīf* de ce dont Dieu sait et annonce qu'il ne se produira pas : toujours le cas d'Abū Lahab comme exemple fondamental.

Al-Qarāfī, lui, théoricien du droit, tient, dans son *Šarḥ Tanqīḥ al-Fuṣūl*[2], pour une thèse plus nuancée : le *taklīf mā lā yuṭāq* est possible en principe, mais *en fait* il ne se rencontre pas dans la Loi religieuse. Une petite dissertation sur les trois significations dont est susceptible le *mā lā yuṭāq* lui fournit le moyen de préciser sa pensée : il y a lieu, d'après lui, de distinguer entre l'impossible *'ādī*, c'est-à-dire en vertu de ce que nous appellerions les lois de la nature (pour l'homme, voler en l'air), l'impossible *'aqlī*, qui heurte simplement la raison (la foi pour le mécréant, dont Dieu sait qu'il ne croira pas), l'impossible à la fois *'ādī* et *'aqlī* (faire les deux contraires en même temps). Si on l'entend dans le deuxième sens, le *taklīf*

(1) Ms. Paris Bibl. Nationale 5318, f^os 48-49.
(2) Éd. Tunis 1341 h., t. I, p. 167.

mā lā yuṭāq est admis par tous ; mais si on le prend dans le premier ou le troisième sens, le désaccord règne, et c'est alors que se prononce pour la négative al-Qarāfī.

* * *

Il est curieux maintenant de considérer la manière dont, vers la même époque des protagonistes de l'école ḥanbalite ont réagi devant le problème. Muwaffaq ad-dīn Ibn Qudāma (m. en 1223), dans son traité connu *d'uṣūl al-fiqh* intitulé *Rauḍat an-Nāẓir*[1], penche, de même que son contemporain le mālikite Ibn al-Ḥājib, vers l'exigence principielle de la possibilité comme condition du *taklīf*. Quel chemin parcouru depuis le ḥanbalisme primitif ! Évolution d'autant plus saisissante qu'Ibn Qudāma a bien affirmé son traditionalisme en persistant à marquer sa défiance envers les ouvrages de *kalām*[2].

Quelle sera, cent ans plus tard, la position de l'illustre Ibn Taimiyya (m. en 1328), champion d'une orthodoxie qui, invoquant comme modèles les grands Anciens *(Salaf)*, se veut à la fois stricte dans leur sillage et éclairée ? Esprit positif et vigoureux, instruit de toutes les tendances du *kalām*, il procède à un travail de clarification dans des domaines très divers, et il préconise volontiers des solutions qui lui paraissent, sans sophistication poussée, recevables pour le bon sens. Dans ses dissertations théologiques[3] et dans sa volumineuse apologie anti-šī'ite *Minhāj as-Sunna*[4], il enseigne que Dieu a puissance sur tout ; ce qu'Il veut est, ce qu'Il ne veut pas n'est pas ; Il est le Créateur de toutes choses, y compris les actes humains, y compris le pouvoir et la volonté de l'homme. L'homme a bien, au sens propre *(ḥaqīqatan)*, pouvoir *(qudra)*, volonté *(mašī'a)*, action *('amal)* ; mais c'est parce que Dieu les lui

(1) Éd. Caire 1342 h., t. I, pp. 150-156.

(2) I. Qudāma, *Taḥrīm an-Naẓar fī kutub ahl al-kalām*, éd. trad. angl. Makdisi, Londres 1962. — On y trouve d'ailleurs, au § 45, le rejet d'un *taklīf* qui serait *taklīf mā lā yuṭāq*.

(3) *Majmū'at Rasā'il al-Kubrà*, éd. Caire 1323 h., 2 vol., principalement t. I, pp. 271, 348-362, 400, t. II, pp. 84 suiv.

(4) Éd. Boulak 1321 h., 2 vol., t. I, pp. 213, 274-276, t. II, pp. 15-16.

a donnés. La notion de *kasb*, « appropriation » ou « endossement » des actes par l'homme, est inutile et injustifiée pour opérer, comme le prétendent les aš'arites, une conciliation entre prédéterminisme et responsabilité. La prédestination *(qadar)*, à laquelle il faut croire, n'entrave pas la liberté ou faculté de choix *(iḫtiyār)* de l'homme, elle-même créée par Dieu ; elle n'oblitère pas sa responsabilité. Les actes des hommes sont en vertu d'une double *qudra* humaine, dont les deux « sortes » ou parties se succèdent dans le temps. La première, antérieure à l'acte, mais qui dure jusqu'à lui (soit en se maintenant elle-même, soit en se renouvelant, suivant qu'on accepte ou non que les accidents durent) est ce qui rend normalement possible l'exécution de l'acte ou son délaissement ; sans elle il n'est qu'impuissance ; elle vaut pour les deux contraires ; c'est ce stade de la puissance qui, pour la Loi, conditionne l'obligation, d'où sa qualification de *šar'iyya :* en son absence, pas de *taklīf.* La deuxième sorte, dite *qadariyya*, concomitante à l'acte, est nécessitante pour lui, de par la volonté divine que l'acte soit accompli ; elle n'est aucunement exigée pour qu'il y ait *taklīf ;* on pourrait même dire à la rigueur que, par rapport à cette seconde partie de la *qudra*, décisive et déterminante, tout commandement divin est un *taklīf mā lā yuṭāq ;* mais telle n'est point la vue prévalente chez les docteurs. Ibn Taimiyya, au reste, se range à l'avis, tout opposé, de ceux qui pensent qu'il n'est point du tout de *taklīf mā lā yuṭāq* dans la Loi : comme la plupart des sunnites, il nie que la Loi impose ce qui est radicalement impossible *('ajz) ;* la Loi, même, subordonne certaines obligations religieuses à des facultés plus grandes que l'indispensable ; et il est estimé, d'autre part, que n'ont pas à être qualifiés de *mā lā yuṭāq* les empêchements dus seulement à ce que le sujet est adonné à l'acte contraire *(išti ġāl bi-ḍiddih) :* tel est le cas du mécréant, que sa mécréance même empêche d'avoir la foi. Des qualités de présentation plus que de profondeur et d'originalité doivent être concédées à l'auteur : on aura reconnu chez lui des notions qui nous sont déjà familières, et surtout retrouvé avec quelque surprise chez ce grand maître ḥanbalite l'essentiel des conceptions que des docteurs ḥanafites avaient d'abord exprimées, bien avant lui.

*
* *

Le *Minhāj as-Sunna* d'Ibn Taimiyya était une réplique aux attaques d'un docteur imāmien du premier rang, Ibn al-Muṭahhar al-'Allāma al-Ḥillī (m. en 1326), en son *Minhāj al-Karāma*. Parmi tant d'autres griefs, les šī'ites reprochaient aux sunnites — ou à un trop grand nombre d'entre eux — d'admettre le *laklīf mā lā yuṭāq*. Ils affectaient d'en être scandalisés et, avec les mu'tazilites, ils dénonçaient cette atteinte à la raison et à la justice divine. En connexion avec ce refus total de l'imposition de l'impossible, comment concevaient-ils la puissance ou capacité d'agir de l'homme ? Nous avons dit plus haut les flottements šī'ites à ce sujet, aux premiers temps de la théologie dogmatique. Jetons un coup d'œil à présent sur quelques-uns des ouvrages imāmiens les plus importants qui, s'échelonnant du x^e^ siècle au commencement du xiv^e^, s'efforcent d'asseoir et de préciser la doctrine. On y perçoit l'écho des hésitations antérieures sur la nature de l'*istiṭā'a* ou *qudra* humaine et sur sa relation temporelle avec l'acte ; mais une ligne générale se dégage, qui tend en définitive à l'emporter.

Al-Kulainī (m. en 940), contemporain d'al-Aš'arī et d'al-Māturīdī, la plus ancienne autorité dont les écrits nous soient directement parvenus, exprime là-dessus sa pensée ou celle de son groupe dans le *Kitāb al-Tauḥīd* de son *Kāfī*[1], sous la forme de dires attribués aux imams 'alides. On y voit reparaître une analyse très proche de celle qu'effectuaient les disciples de Hišām b. al-Ḥakam : l'absence d'obstacle, la santé corporelle, l'intégrité physique, et une « cause immédiate » *(sabab)* venant de Dieu doivent précéder l'*istiṭā'a ; l'istiṭā'a* elle-même est concomitante à l'acte, et n'existe qu'avec l'exécution de celui-ci. L'homme n'agit que par la volonté et le décret divins ; mais il ne subit de contrainte ni pour obéir ni pour désobéir à Dieu ; car Dieu sait ce que l'homme voudra faire et fera, et Il lui en donne le moyen *(āla)*, si bien qu'il n'y a ni « prédétermination contraignante » *(jabr)* ni véritable « délégation »

(1) *Al-Uṣūl min al-Kāfī*, éd. Téhéran 1375 h., pp. 160-164.

(tafwīḍ) à l'homme des actes que ce dernier accomplit. Dans ce contexte, où la Toute-Puissance divine et la liberté humaine cherchent, en une voie moyenne, à se concilier[1], le *taklīf mā lā yuṭāq* ne pouvait guère avoir de place, et il n'en a pas[2].

Ainsi en sera-t-il également chez les imāmiens des âges suivants, malgré des divergences sur quelques points, ou à travers certaines précisions qui se feront jour. Pour Ibn an-Nu'mān aš-Šaiḫ al-Mufīd (m. en 1022), la création des actes par les hommes eux-mêmes, condition de leur responsabilité morale, ne supprime pas la Prescience divine. Hostile à la théorie d'une *istiṭā'a* survenant après des éléments qui la conditionnent, il estime, avec tels de ses devanciers šī'ites (voir ci-dessus), qu'elle se confond avec la capacité physique sans avoir à s'y surajouter *(kull ṣaḥīḥ fa-huwa mustaṭī')*; un empêchement provisoire ne suffit pas non plus pour la supprimer[3].

Dans le cadre principalement de la polémique toujours renaissante contre le sunnisme, des auteurs tels qu'Abū r-Rašīd 'Abdaljalīl al-Qazwīnī, dont le gros livre en langue persane a été rédigé en 1165[4], ou, un siècle et demi plus tard, le maître des maîtres déjà nommé, al-'Allāma, dans plusieurs de ses livres[5], reprennent ces questions de la puissance humaine et du *taklīf*. Pour l'un comme pour l'autre, la *qudra* précède le

(1) Ce qui n'est pas exactement conforme à l'appréciation de G. Vajda qui estime, dans *Acta Orientalia* an. 1961, p. 234, qu'en matière de prédestination al-Kulainī rejoint « la position de l'orthodoxie sunnite contre le mu'tazilisme ».

(2) Même attitude négative, un peu plus tard, chez Ibn Bābūyeh al-Qummī aš-Šaiḫ aṣ-Ṣadūq (m. en 991), qui souligne même que Dieu ne fait d'obligations aux Croyants qu'*en deçà* de leur capacité ; A. Fyzee, *A Shiite Creed*, Londres 1942, p. 31.

(3) Mufīd, *K. Taṣḥīḥ al-I'tiqād*, commentaire sur aṣ-Ṣadūq, éd. Tabriz 1952, pp. 11-13, 23-24.

(4) *Ba'ḍ Maṭālib an-Nawāṣib* (pour contre-attaquer un ouvrage sunnite *Ba'ḍ Faḍā'iḥ ar-Rawāfiḍ)*, éd. Téhéran, 1952 pp. 524, 542-543.

(5) Notamment *Anwār al-Malakūt*, éd. Téhéran 1959, pp. 148-149 ; — *al-Bāb al-ḥādī 'ašar*, trad. angl. W. M. Miller, Londres 1928, § 134-146 : — contre le sunnisme, pour l'édification du sultan mongol Öljaitu (m. en 1316), le *Minhāj al-Karāma* qui a provoqué la réplique d'Ibn Taimiyya (voir ci-dessus), et le *Kašf al-Ḥaqq* qui a donné lieu au début du siècle suivant à une réfutation sunnite par Faḍlallah b. Rūzbehān, — auquel répondra cent ans plus tard l'imāmien Nūrallah at-Tustarī, *Iḥqāq al-Ḥaqq*, éd. Téhéran, 3 vol., 1957-1959 (surtout t. I, pp. 286-287, t. II, pp. 142-143, 152).

fi'l: elle en est, explique le premier, l'instrument ou moyen *(āla);* elle vaut pour les deux contraires, déclare le second. Pour al-Qazwīnī, Dieu est le Créateur de tous les corps et de tous les accidents, mais non point du mensonge, de l'impiété ni des crimes ; le *mukallaf* a le choix d'obéir ou de désobéir ; et s'il est vrai que la foi et les bonnes œuvres ont besoin de la grâce efficiente *(taufīq)*, de la faveur *(luṭf)*, de la bonne direction *(hidāya)* et du pouvoir d'agir *(tamkīn)* conférés par Dieu, et qu'il n'y a point sans tout cela réuni de *taklīf (ve-tā īn jumla ne-bekoned taklīf ne-koned mukallaf-rā)*, la mécréance et la désobéissance sont du fait de l'homme sans qu'il puisse se prévaloir d'un « défaut de grâce » *(ḫiḏlān)* de la part de Dieu. Al-'Allāma, rappelant que la connaissance et la capacité sont nécessaires à la validité du *taklīf*, affirmera que la faveur *(luṭf)* divine rapproche de l'obéissance, y rend plus apte, mais qu'elle n'est pas une cause décisive du pouvoir d'agir *(tamkīn);* elle prédispose au bien, mais n'y contraint pas.

* * *

Parvenus au commencement du XIVe siècle, il ne semble pas que nous ayons un intérêt majeur à poursuivre l'enquête en descendant davantage le cours du temps. Les mêmes discussions avaient tendance à se répéter ; les arguments et les positions étaient de plus en plus identiques ou à tout le moins analogues à ceux du passé. Précisions et analyses perdaient de plus en plus d'originalité. Le débat n'allait pas tarder à se scléroser autour de notions rebattues, qui manquaient de fraîcheur et de percutant. De grandes œuvres classiques s'élaboraient encore, sous la forme de commentaires ou de traités indépendants, qui s'efforçaient, soit de dégager et de soutenir un point de vue, soit de faire la somme des opinions antérieures et de leur donner, non sans souci pédagogique, un aspect clair et ordonné. Dans le monde sunnite, pour le XIVe siècle — nous n'irons pas au-delà —, il faudrait citer notamment trois ouvrages d'une grande notoriété, dont les mérites sont différents : le commentaire d'at-Taftāzānī (m. vers 1390) sur la *'Aqīda* du ḥanafite-māturīdite an-Nasafī (m. en 1142), le *Kitāb al-Mawāqif* d'al-Īǰī

(m. en 1355) accompagné de son commentaire par al-Jurjānī (m. en 1413), la *Nihāyat as-Su'l* d'al-Asnawī (m. en 1371) qui est le commentaire d'un livre d'al-Baiḍāwī (m. en 1286)[1]. Les deux derniers surtout de ces trois ouvrages sont riches de matière ; et ils fourniraient, à qui ne disposerait pas d'une documentation plus ancienne, des indications utiles sur les diverses faces du problème et les options qu'il avait provoquées. Mais bien entendu, ni leur optique, ni les exigences auxquelles elle répond ne sont exactement les nôtres ; et, pour l'essentiel, nous disposons de sources directes ou beaucoup plus proches auxquelles il vaut mieux se reporter.

* * *

En effet, l'un des impératifs auxquels s'est soumise la présente étude — le lecteur averti l'aura sans doute remarqué — est le recours, autant qu'il se peut, aux textes mêmes des docteurs en cause. Pour la période ancienne, l'inventaire impartial des *Maqālāt* d'al-Aš'arī est substitué presque toujours[2] résolument aux informations des hérésiographes plus récents. On se prive très peu, ce faisant, de données complémentaires, et le terrain est beaucoup plus sûr. Et surtout la perspective historique, voire chronologique, fondamentale à nos yeux, trouve ainsi une assise correcte que les compilations postérieures, fussent-elles de bonne foi — ce qui n'est pas toujours le cas — ne sauraient fournir : des variations légères, à première vue peu significatives, dans les formulations, ou bien des extrapolations en apparence anodines à partir des thèses authentiquement soutenues risquent de fausser, en une matière aussi délicate, la pensée des auteurs. Puissions-nous ne pas être tombé malgré nous dans ce travers ! Assurément la collecte opérée n'est pas exhaustive, et, d'autre part, dans la

(1) Taftāzānī sur Nasafī, éd. Istanbul 1313 h., pp. 119-125, trad. angl. Elder, New York 1950, pp. 88-93 ; — Jurjānī sur Ījī, éd. Caire 1907, t. VI, pp. 88-107, t. VIII, pp. 173-177, 186, 200-202 ; — Asnawī sur Baiḍāwī, éd. Boulak 1316 h. t. I, pp. 117-123. — Du même Jurjānī, les art. *isliṭā'a* et *qudra* dans ses *Ta'rīfāt*, *s.v.*

(2) Avec le *K. al-Intiṣār*, moins impartial, mais ancien et minutieusement informé, du mu'tazilite al-Ḫayyāṭ (vers l'an 900).

mise en œuvre, il a fallu nécessairement, d'entre les matériaux, extraire et choisir. Le plus ardu était sans doute de marquer sans trop d'insistance, tout en mutilant ou en déformant le moins possible, les connexions multiples et variables, plus ou moins lâches ou serrées, qui rattachaient à notre problème central bien d'autres aspects de la pensée théologique de l'Islam : il n'est pas assuré que nous y ayons pleinement réussi. Mais si du moins nous sommes parvenus à saisir avec pertinence la genèse et l'évolution du problème dans ses lignes majeures et dans son contexte fondamental, la tâche que nous nous étions assignée n'aura pas été vaine. Peut-être l'exemple ainsi donné incitera-t-il d'autres chercheurs à des travaux similaires sur des sujets voisins.

S'il convient maintenant, pour terminer, de jeter en arrière un coup d'œil d'ensemble, ce sera pour constater que l'effort de ces maîtres, s'étalant sur plusieurs siècles après une phase initiale d'intense activité, n'a abouti sur cette question épineuse qu'à des systèmes en fin de compte assez faiblement structurés. Autour de la position sunnite controversée, niant ce que l'adage français exprime par « A l'impossible nul n'est tenu », se sont accumulés, pour ou contre — sans faire crier toutefois sur ce thème à l'hérésie —, citations scripturaires et raisonnements. Ces derniers particulièrement nous importent, parce qu'ils sont pour nous éclairants sur l'intellectualité d'une culture. Leur tour scolastique ne doit pas surprendre ; et deux traits paraissent à retenir, qui expliquent et l'importance des développements et la déficience intrinsèque des résultats : le besoin polémique et didactique, d'une part, pousse aux distinctions et aux nuances, dont certaines sont des plus justifiées ; mais, d'autre part, le maniement des notions métaphysiques, logiques ou psychologiques, que des préoccupations théologiques dominent à chaque instant, demeure trop souvent en deçà des exigences antiques ou médiévales des philosophes de vocation.

Robert BRUNSCHVIG
(Paris)

LE ROLE DES HOMMES DE RELIGION DANS L'HISTOIRE DE L'ESPAGNE MUSULMANE jusqu'à la fin du Califat

A travers toute l'histoire de l'Espagne musulmane, le côté religieux de la structure de l'État et de la Société a été l'une de ses caractéristiques les plus saillantes. Il est vrai que cet élément religieux dominait le reste des sociétés musulmanes au moyen âge et que tous — gouverneurs et gouvernés — essayaient au moins de faire apparaître que leurs actes étaient en accord avec les lois, avec la foi, mais l'Espagne musulmane se distinguait par une rigide conscience religieuse qui ne laissait pas l'observance de la loi sacrée au gré des individus et insistait pour installer une sorte de censure presque cléricale sur toutes les décisions de l'État et sur les citoyens. Remarquons, au préalable, que les Andalous n'étaient pas plus religieux que le reste des musulmans médiévaux ; mais cette conscience religieuse les rendait plus sensibles à tout ce qui concerne la religion et, bien que l'Andalou se permît les mêmes libertés que tout autre mortel, il s'agitait si son voisin ou son monarque commettait une faute qu'il considérait comme un sacrilège. Il n'est pas étrange, par conséquent, que l'Espagne musulmane soit le seul pays de l'Islam où les *fuqahā'* participent d'une manière manifeste aux tâches du gouvernement et se mettent aux côtés des monarques pour assurer qu'ils sont légitimes et qu'ils gouvernent selon la loi divine. C'est le rôle que remplissaient des hommes tels que Yaḥyā ibn Yaḥyā al-Laythī, Aṣbagh ibn Khalīl, 'Abd al-Malik ibn Ḥabīb et bien d'autres. Il est vrai que les *fuqahā'* et *'ulamā'* se trouvaient ailleurs aussi aux côtés de tous les califes et sultans

mais d'une façon toute différente de ce qui existait en Espagne musulmane. Cela a ses raisons et son histoire, que nous tâcherons de raconter dans les pages suivantes.

'Abd al-Raḥmān Ier et Hishām Ier devant le problème de la légimité de l'Émirat de Cordoue

'Abd al-Raḥmān al-Dākhil a commencé à gouverner comme Émir indépendant à Cordoue le 15 mai 756. Il a érigé son pouvoir par la force et s'est appuyé au début sur quelques centaines de clients umayyades *(Mawālī Banī Umayya)* et quelques contingents d'Arabes et de Berbères dont la dévotion à sa cause était fort douteuse. C'était dans la première moitié du second siècle de l'Hégire, et les musulmans n'étaient pas encore habitués à obéir à un gouverneur rebellé contre le calife, chef suprême de toute la communauté musulmane. Il fallait un certain temps pour que les habitants de telle ou telle province obéissent à un aventurier réfractaire qui exploitait la faiblesse du calife. Mais pendant cette première moitié du second siècle, le califat 'abbāside était jeune, fort et capable. Toutes les provinces de l'Empire reconnaissaient sa légitimité et lui prêtaient obéissance. L'Émirat de Cordoue était une exception et une usurpation flagrante. 'Abd al-Raḥmān Ier était convaincu que les 'Abbāsides étaient des usurpateurs et que, lui, gouvernait sa province de plein droit, comme continuateur de la dynastie umayyade, mais il savait parfaitement que la plupart de ses sujets ne partageaient pas avec lui ce point de vue. Il pouvait compter seulement sur la dévotion des clients de sa maison, mais pas plus. Il s'efforçait de constituer des forces armées avec des mercenaires, mais pour cela il fallait du temps et des fonds. Entre temps, il avait à subir des révoltes et des séditions, ce qui arriva presque chaque mois pendant les premières années de son règne.

'Abd al-Raḥmān Ier était un homme capable et courageux. Il avait les talents d'un chef né pour gouverner les hommes. Il savait imposer le respect et inspirait la peur dans les cœurs de ses sujets. Il put sortir sain et sauf des nombreuses rébellions qui le harcelaient sans cesse. Mais un État ne se fonde pas sur la force et la peur seulement ; il faut qu'il gagne une sorte de légitimité

qui lui donne le droit de gouverner. Ceux qui parmi les chefs arabes ou berbères se révoltaient contre 'Abd al-Raḥmān Ier étaient convaincus qu'ils disputaient le pouvoir à un révolté contre la grande communauté musulmane. Quelques-uns étaient appuyés par les 'Abbāsides et arboraient leur drapeau noir, c'est-à-dire que leur cause était plus légitime que celle de l'émir umayyade.

'Abd al-Raḥmān était conscient de ce côté faible de la structure de son État. Pendant les premières années de son règne, il se souciait de faire le prône du vendredi et battait monnaie au nom du Calife 'abbāside pour donner à son pouvoir une apparence de légitimité. Il supprima cette apparence d'adhésion à l'Empire de l'Islam seulement lorsqu'il eut amassé assez de forces militaires propres pour parer n'importe quel défi à son pouvoir. Aussi avait-il peur que cette adhésion — quoique nominale — le privât de la loyauté des meilleurs éléments umayyades sur lesquels il comptait beaucoup. Cependant, il hésitait à prendre le titre de calife, se contentant de celui de « fils des califes » qui implique une espèce de légitimité lointaine.

Il est bien connu que 'Abd al-Raḥmān Ier était un homme dur et même cruel. Il n'acceptait pas que l'on discutât ses ordres et n'hésitait pas à infliger les plus pénibles châtiments à ceux qui osaient lui désobéir. Il est possible qu'il ne soit pas aussi cruel qu'on le montre et que ses fameuses colères n'aient été qu'un moyen d'emplir de crainte le cœur de ses sujets, car c'était par la peur qu'il gouvernait. Un faqīh bien connu a dit une fois qu'il n'avait jamais eu peur d'un homme autant que de 'Abd al-Raḥmān Ier jusqu'à ce qu'il rencontrât Mālik ibn Anas. Mais il était patient et indulgent envers les fuqahā'. Lorsque le cadi al-Muṣ'ab ibn 'Imrān lui refusa de le servir comme juge de Cordoue, tout le monde pensa que quelque chose de terrible allait lui arriver, mais 'Abd al-Raḥmān préféra se dominer et recourir au fameux *ḥilm* des Umayyades. Le juge 'Abd al-Raḥmān ibn Ṭarīf al-Yaḥṣubī a même été plus loin : il refusa l'intervention de l'émir dans un procès qu'il avait en main. Il donna son verdict par écrit, fit témoigner quelques jurisconsultes et prononça quelques mots de défi ouvertement. 'Abd al-Raḥmān le somma de se présenter devant lui pour s'expliquer. Le juge

confirma son point de vue et osa même lui faire des reproches. Il lui dit : « O Prince, pourquoi favorises-tu quelques-uns de tes sujets au détriment des autres ? Tu peux trouver un moyen pour satisfaire tes favoris avec ton propre argent ». 'Abd al-Raḥmān suivit le conseil du juge : il acheta la ferme en litige et en fit cadeau à son favori (1).

Cette attitude de 'Abd al-Raḥmān envers les *fuqahā'* était dictée par l'intérêt de son État. Il sentait qu'il avait besoin de l'appui de ces religieux. Il savait bien que ceux-ci exerçaient une influence directe et continuelle sur les masses et qu'ils pouvaient les assurer de sa justice et son attachement à la foi.

C'est son fils et successeur Hishām Ier qui se rendit compte de la nécessité de s'allier avec les *fuqahā'* et de faire cause commune avec eux. Ce fut presque une heureuse découverte qui put remédier à la faiblesse constitutionnelle dont souffrait l'émirat. S'il était impossible pour l'émirat de Cordoue de gagner l'appui du califat de Bagdad afin de s'assurer la légitimité aux yeux de ses sujets, il était possible de combler cette lacune par l'appui des représentants de la foi en Espagne.

Hishām avait découvert cette solution parce qu'il était par nature et tempérament presque un faqīh. Il jouissait des mêmes caractéristiques propres aux ambitieux parmi ces religieux : intelligent, pratique et astucieux. Il jouit, dans les annales andalouses, d'une renommée unanime d'homme fort pieux et dévot. Il l'était véritablement, mais il était aussi autre chose : un homme entièrement dévoué à la recherche du pouvoir et à la manière de s'y maintenir. Son inclination à la piété et aux études lorsqu'il était prince, n'émanait pas d'une vraie vocation, mais plutôt d'un calcul pour parvenir. Le trône appartenait de plein droit à son frère aîné Sulymān, qui était courageux, guerrier, et favori du groupe des Syriens sur lesquels s'appuyait le pouvoir de 'Abd al-Raḥmān. Hishām, incapable de tenir tête à son frère dans ce domaine, eut l'idée de prendre un autre chemin : celui de la piété et de l'étude. Il s'entourait de *fuqahā'* et passait ses loisirs à participer à des discussions religieuses et littéraires si

(1) Khushanī, *Quḍāt Qurṭuba*, pp. 43-44.

chères alors à cette classe d'intellectuels. Il devint leur favori et ils se chargèrent de sa propagande en disant qu'il était un homme vertueux, religieux, cultivé et sage, ce qui fit de lui un excellent candidat à l'émirat. Ils se chargèrent également de cacher ses défauts. Tout le monde chantait ses vertus, mais peu de personnes parlaient de ce qu'il avait fait au pauvre poète Abū l-Makhshī 'Āṣim ibn Zayd. Ce malheureux avait osé composer quelques vers satiriques contre lui en disant par exemple qu'il louchait d'un œil. Hishām le fit venir, lui fit crever les yeux et couper la langue. Abū l-Makhshī survécut à cette catastrophe et passa le reste de sa vie à composer des élégies touchantes sur son propre malheur. La plupart des chroniqueurs passèrent cette affaire sous silence. C'est seulement à travers quelques lignes d'Ibn al-Khaṭīb que les détails de cette affaire nous sont révélés (1). En effet, Hishām n'était ni aussi bon ni aussi vertueux que nous l'a dépeint Ibn 'Idhārī. L'auteur anonyme du *Fatḥ al-Andalus* nous parle de sa cruauté et de sa duplicité, et Dozy — cet érudit perspicace que son anticléricalisme prononcé rendait méfiant envers tous ceux qui faisaient prévaloir leur piété — parle déjà de la double personnalité de Hishām (2).

Or, cette dualité de personnalité chez Hishām a été peut-être la cause de la sympathie que lui témoignaient les ambitieux *fuqahā'* dont il s'entourait. La plupart étaient de jeunes disciples de Mālik ibn Anas ou de ses élèves immédiats, spécialement 'Abd al-Raḥmān ibn al-Qāsim et Ashhab ibn 'Abd al-'Azīz. Mālik les fascinait par son érudition, son intelligence et surtout par sa personnalité. C'était un homme d'une dignité imposante

(1) Il y a quelques vagues allusions à cet événement chez Ibn al-Qūṭiyya (*Iftitāḥ*, p. 35, Ibn Sa'īd (*Muġrib*, II, p. 124), Ibn Ẓāfir (*Badā'i' al-Badā'ih*, Le Caire 1282/1865, p. 36-37) et Ibn al-Abbār (*Takmila*, éd. de Alarcón et Gonzalez Palencia apud *Miscelánea de Estudios Arabes*, Madrid 1915, n° 2457), mais Ibn al Khatib (*Iḥāṭa*, ms. de l'Escurial, p. 351) nous donne des détails sur l'autorité d'Aḥmad al-Rāzī. Cf. l'excellente étude d'Elías Terés, *El poeta Abu-l-Majšī el Ḥassāna al-Tamīmiyya*, Al-Andalus XXVI (1961), fasc. 1, pp. 229-599.

(2) Le *Fatḥ al-Andalus* (ms. d'Alger, n° 1876) a été édité et traduit en espagnol par Joaquín de Gonzalez à Alger en 1889. J'ai signalé l'importance de ce livre, peu connu jusqu'ici, dans mon *Fajr al-Andalus* (Le Caire, 1958). Voir également E. García Gómez, *Novedades sobre la crónica anónima titulada Fatḥ al-Andalus* dans les *Annales de l'Institut des Études Orientales de la Faculté des Lettres d'Alger*, tome XII (1954) pp. 31-42. Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne*, I, 285.

et d'une prestance séduisante. Il tenait ses séances entouré de ses disciples comme un grand sultan entouré de sa cour. On l'appelait *Amīr al Mu'minīn fī l-ḥadīth*. A l'égard des Califes 'abbāsides, il avait une attitude bien calculée : il ne les appuyait pas ouvertement ni ne les dénonçait selon ce que l'on attendait de lui, surtout après le meurtre de deux prétendants 'alides (Muḥammad et Ibrāhīm) que les Médinois soutenaient de tout cœur. Il devait condamner ce double meurtre s'il voulait être à la hauteur de sa dignité comme chef spirituel de la communauté médinoise, mais il s'en tira en émettant une *fatwā* (décision juridique) que ses adeptes interprètèrent comme une libération de la reconnaissance du califat 'abbāside obtenue par force. Par la suite, il reçut quelques coups de fouet. Cette *miḥna* (épreuve) rehaussait le prestige du maître et devenait comme le stigmate des martyrs. Le calife avait des remords et, tâchant d'en esquiver la responsabilité, traita Mālik avec un profond respect. Les mālikites des temps postérieurs allaient jusqu'à dire que le calife Hārūn al-Rashīd était disposé à ordonner que le Mālikisme fût le rite officiel de l'État, mais que Mālik refusa.

Ainsi Mālik obtint un prestige et une influence comparables seulement à ceux des califes, et il y parvint par le *'ilm*. Sa conduite était un amalgame de piété, d'ambition, d'érudition, d'intelligence, de savoir-faire et de dignité imposante. Ce sont ces caractéristiques *(shamā'il)* de Mālik qui fascinaient ses disciples et leur servaient de modèle. Par conséquent le Mālikisme n'était pas seulement un système de jurisprudence, mais aussi une ligne de conduite. Les disciples immédiats de l'*Imām Dār al-Hijra* s'efforçaient de se transformer en des copies du maître dans leur pays.

La situation dans l'Espagne musulmane était propice à la réalisation des rêves de ce genre de *fuqahā'*. Ici, il y avait un État qui cherchait un appui religieux pouvant lui donner une espèce de légitimité aux yeux de ses sujets. Pendant les dernières années du règne de 'Abd al-Raḥmān I[er], les premiers disciples andalous de Mālik et porteurs de son *Muwaṭṭa'* regagnèrent leur patrie. C'étaient des *fuqahā'* respectables comme al-Ghāzī ibn Qais (m. 199/815) et Ziyād ibn 'Abd al-Raḥmān (Shabṭūn, m. 204/ 819). Ils commençaient à former une école autour

d'eux (1). Ils prenaient sans doute part aux séances littéraires et théologiques du prince Hishām et ce fut lui peut-être qui vit la possibilité de se servir de ce type d'hommes pour combler la lacune de sa légitimité. De toute façon, il sut se servir d'eux pour appuyer sa propre candidature au trône.

Une fois émir, Hishām Ier se comporta comme un dévôt. Nous ne saurions accorder créance à toutes les histoires que racontent les chroniqueurs sur sa piété et sa dévotion, mais en tout cas, c'est dans le cadre d'un second 'Umar ibn 'Abd al-'Azīz que les *fuqahā'* ont dressé son portrait. Il y en eut même qui disaient qu'il sortait de son palais la nuit et faisait le tour des mosquées pour distribuer de l'argent à ceux qu'il y trouvait. Il faut attribuer grande partie de cette propagande aux *fuqahā'* qui entouraient Hishām et qui ne cessaient de parler de lui dans leurs cercles d'études. A cette époque-là, la seconde vague des *fuqahā'* andalous du type de Mālik commençait sa carrière après leur retour d'Orient. Yaḥyā ibn Yaḥyā al-Laythī (m. 234/848), Yaḥyā ibn Muḍar (m. 189/805), 'Īsā ibn Dīnār (m. 212/827) et tant d'autres étaient déjà de jeunes shaikhs d'une certaine renommée. Ils fréquentaient Hishām et savaient ce qu'il voulait d'eux.

Mais il savait mieux encore à quoi ils aspiraient et s'en méfiait. L'image des *fuqahā'* tuteurs du trône ne lui plaisait guère. Il était lui-même un faqīh, et les pensées des mālikites n'étaient pas un secret pour lui. Il les comblait d'honneurs, mais ne voulait pas leur permettre l'accès au pouvoir. Malgré l'existence des *fuqahā'* mālikites de la catégorie que nous venons de mentionner, il nomma comme juge de Cordoue al-Muṣ'ab ibn 'Imrān qui n'était au dire d'Ibn al-Qūṭiyya, qu'un « shaikh des Arabes syriens, vertueux et très pieux ». Après la mort de ce dernier, il nomma au même poste son scribe Muḥammad ibn Bashīr, qui n'était pas parmi les grands *fuqahā'*. Mahmoud Makki a prouvé, dans son essai mentionné plus haut, que Hishām Ier n'a donné aucun poste important aux mālikites, et que leur prépondérance dans

(1) A ce sujet, voir l'excellente étude de M. A. Makki, *Ensayo sobre las Aportaciones Orientales en la España Musulmana* dans *Revista del Instituto de Estudios Islámicos en Madrid*, vol. IX-X, pp. 65 sqq.

l'Espagne musulmane commence seulement après la révolte du Rabaḍ (1). Hishām en faisait des conseillers et leur montrait beaucoup d'égards, mais quand nous lisons qu'il passa une fois près de Sa'īd ibn abī Hind et lui dit : « Sûrement, Mālik t'a donné une belle tunique ! » (2), nous nous rendons compte que cette phrase n'est pas un pur éloge. Elle renferme un peu de cynisme comme si Hishām disait : Ce que tu as obtenu de Mālik doit te suffire et tu n'as pas besoin d'autre chose ! Ainsi Hishām savait tirer parti des *fuqahā' mālikites* sans leur donner la possibilité de s'ériger en tuteurs comme ils y aspiraient. De toute façon, la politique de Hishām était une bonne solution au problème de la légitimité de l'émirat de Cordoue. Une bonne solution certes, mais pas définitive, car elle satisfaisait les besoins de l'émirat, mais pas ceux des *fuqahā'*. Les plus importants d'entre eux ne pouvaient pas rester tranquilles pendant longtemps. Ils savaient fort bien le service qu'ils rendaient à l'émirat et ne tardèrent pas à réclamer leur récompense. Ils étaient des mālikites authentiques et savaient comment arriver à ce qu'ils voulaient.

La Révolte d'al-Rabaḍ : un événement décisif dans l'histoire de l'Émirat des Marwānides andalous

La mort prématurée de Hishām Ier reporta le règlement des comptes au règne de son fils, al-Ḥakam Ier. C'était un marwānide typique de la souche de Marwān ibn al-Ḥakam : courageux, nonchalant, rusé, intelligent, égoïste et bon vivant. Il monta sur le trône à l'âge de vingt-six ans. Comme son père, il évinça son frère aîné et dut affronter de dures rivalités de la part de ses propres parents, surtout de ses deux oncles Sulaymān et 'Abdallāh dénommé al-Balansī (le Valencien). Avec le premier il dût soutenir une longue lutte avant de l'obliger à abandonner l'Espagne. Le deuxième préféra se réconcilier avec lui, et son fils 'Ubayd Allāh ibn 'Abdallāh al-Balansī devint l'un des plus vaillants généraux d'al-Ḥakam. Pendant cette lutte il s'est efforcé de former une grande force militaire de mercenaires. Il les

(1) M. A. Makkī, *op. cit.*, pp. 93-94.
(2) Ibn al-Qūṭiyya, *Iftitāḥ*, p. 44.

achetait de partout et ne se souciait pas de leur faire apprendre la langue arabe. Les gens les appelaient les muets *(al-Khurs)*. Al-Ḥakam nomma chef de sa garde palatine Rabī', le Comes proviseur des Chrétiens soumis *(mulawallī al-mu'āhadīn bi-l-Andalus min al-Naṣārā)*. En plus, il nomma ce Rabī' percepteur des impôts non-coraniques qu'il imposait sur ses sujets.

Pour tout cela, al-Ḥakam n'avait consulté ni shaikhs ni *fuqahā'*. Il les négligeait tous et se comportait comme un despote s'adonnant à la chasse et aux plaisirs. Sûr de la force militaire qui l'appuyait, il ne se souciait plus de personne. Il les traitait tous, *fuqahā'* et notables, avec mépris et indifférence.

Le danger venait du peuple andalous dont la nature n'était pas suffisamment connue des émirs jusqu'alors. Ce peuple se composait d'éléments hétérogènes qui ne se ressemblaient guère, mais ils étaient tous des éléments durs, turbulents, courageux et jaloux de leur dignité et amour-propre. Ce sont ces caractéristiques qui en feront, avec le temps, une nation homogène. Les plus importants parmi les *fuqahā'* andalous partageaient ces qualités avec leurs compatriotes, et ils y ajoutèrent l'ambition, la persévérance et l'intelligence. Ils étaient les vrais chefs de ce peuple dont la religiosité — apparente ou profonde — et le respect aux clercs étaient les marques distinctives. Les Andalous se montraient de plus en plus mécontents de la conduite de leur émir et les *fuqahā'* attisaient le feu de la révolte en disant que ce Ḥakam n'était qu'un impie qui avait perdu le droit de gouverner. Quelques notables cordouans appuyés par des *fuqahā'* et des courtisans tramaient un complot pour transférer le trône à un autre Marwānide (al-Qāsim ibn Muḥammad ibn al-Mundhir ibn 'Abd al-Raḥmān I). Mais celui-ci les trahit, et al-Ḥakam arrêta les conspirateurs, en exécuta soixante-douze et crucifia leurs cadavres sur des poteaux le long de la promenade nommée al-Raṣīf. Parmi les crucifiés figurait le faqīh Yaḥyā ibn Muḍar. Trois des clercs conspirateurs réussirent à s'enfuir ; ce furent nommément : Yaḥyā ibn Yaḥyā, Ṭālūt ibn 'Abd al-Djabbār et 'Īsā ibn Dīnār.

Les Cordouans se sentirent profondément émus par ce dur châtiment que le monarque avait imposé. Principalement les habitants du faubourg méridional, nommé Rabaḍ Ṣhaqunda ne

pouvaient pas dissimuler leur mécontement. Dans ce faubourg de la rive gauche du Guadalquivir habitaient les ouvriers, les artisans, les petits commerçants et tous ceux qu'on appelait *al-'āmma* (la plèbe). Parmi eux, vivaient de nombreux *fuqahā'* qui préféraient ce quartier de Cordoue à cause de sa proximité de la Grande Mosquée, du palais de l'émir et des centres de l'administration. Ces *fuqahā'* faisaient tout ce qu'ils pouvaient pour soulever cette classe de Cordouans contre l'émir qui, selon eux, était déchu. Ainsi travaillés par les clercs, ces gens de la plèbe commencèrent à s'agiter contre al-Ḥakam et ne tardèrent pas à lui montrer leur mépris. A l'heure de la prière, quelques téméraires passaient devant le palais en criant : « La prière, ô ivrogne!» Je ne prétends pas raconter ici les détails des deux émeutes d'al-Rabaḍ (190/806 et 202/818). Elles sont exposées d'une façon magistrale par Lévi-Provençal [1]. Ce qui nous intéresse ici, ce sont les répercussions qu'elles ont eues. Al-Ḥakam en sortit victorieux, mais il y apprit une leçon que ni lui ni ses successeurs ne devaient oublier : son trône ne pouvait pas rester stable par la force seulement. Il ne peut se dispenser de l'appui du peuple, et ce peuple n'acceptait pas un émir dont les *fuqahā'* ne pensaient rien de bon. Ce sont eux qui décident si l'émir est digne de gouverner ou non. Donc, s'il voulait regagner son droit et son prestige de monarque, il lui fallait reconquérir la faveur des clercs et leur donner satisfaction.

Après ces événements, les chroniqueurs nous montrent al-Ḥakam accablé de remords et s'adonnant aux actes de dévotion et de piété. En réalité, ce n'étaient pas seulement des remords qu'il éprouvait, mais aussi une grande peur de ce peuple et de ses chefs religieux difficiles à dominer. Il annonça une amnistie aux *fuqahā'* révoltés, et leur montra beaucoup d'égards et de respect. Une sorte d'entente fut conclue entre la monarchie et les shaikhs. Celle-ci devait reconnaître leur droit de participer aux affaires de l'État, et ceux-là promettaient d'appuyer le trône et de garantir au peuple la légitimité et l'aptitude des souverains à l'imamat.

(1) Ibn Sa'īd, *Mughrib*, I, 43.
(2) *Histoire de l'Espagne Musulmane* (Paris, 1950), I, 160-173.

Les fuqahā' Mushāwarūn et leur part dans la structure générale de l'État

Cette entente est à la base de l'institution des *fuqahā'* consultants qui se forma peu à peu à partir du règne de 'Abd al-Raḥmān II. Lévi-Provençal pense que cette institution a ses origines dans les principes du rite mālikite. Cette idée lui a été suggérée par Émile Tyan qui l'énonce sur l'autorité d'Ibn Farḥūn dans la *Tabṣirat al-Ḥukkām* (1). En réalité, et selon Ibn Farḥūn lui-même, le cadi mālikite n'est pas obligé de consulter d'autres *fuqahā'* ou de les faire siéger avec lui durant l'examen des procès. Ashhab ibn 'Abd al-'Azīz ne voit pas d'objection à ce que quelques-uns assistent aux séances à côté du magistrat, mais il préfère qu'ils n'y assistent pas de peur que cela le préoccupe et l'empêche de prêter toute son attention à l'affaire qu'il a en mains. Suḥnūn est catégorique : il n'admet pas leur assistance. Si le magistrat voulait prendre les avis des autres, il pourrait le faire loin du lieu de son siège (2). Cela n'empêche pas qu'il y avait toujours des *fuqahā'* qui assistaient aux séances, mais ils le faisaient de leur propre gré, ni comme consultants, ni comme témoins. Les séances juridiques étant publiques, n'importe qui pouvait y assister. D'ailleurs la tradition musulmane en général se méfiait de toute personne qui fréquentait les séances des juges.

L'institution n'a donc pas son origine dans les principes du rite mālikite. Elle est proprement andalouse et est le résultat des événements que nous venons d'expliquer. Puisque nous ne trouvons pas de *mushāwarūn* avant ces événements, elle a été créée après les émeutes du Rabaḍ. De plus, les *fuqahā' mushāwarūn* n'étaient pas des consultants juridiques seulement ; ils remplissaient un rôle plutôt politique que juridique. Ils formaient une espèce de Curie cléricale qui donnait à la monarchie marwānide andalouse l'appui religieux lui servant de prétexte pour sa légitimité.

(1) Lévi-Provençal, *op. cit.*, III, 127. Émile Tyan, *L'Organisation judiciaire en pays d'Islam* (1960), p. 216.

(2) Ibn Farḥūn, *Tabṣirat al-Ḥukkām* (Le Caire 1301) I, 29.

Mais ces consultants ne formaient pas un corps ; ils se réunissaient seulement pour de rares occasions. Ils étaient choisis séparément par le monarque, quelquefois proposés par le juge de Cordoue. Le premier d'entre eux qui était considéré comme leur chef avait le qualificatif, dans les textes, de *Kabīr al-Mushāwarīn* (le plus grand des consultants) ou *Ra's al-Fulyā* (le chef de la consultation juridique) ou *Rā'is al-Balad* (primat du pays) ou *Shaikh al-Muslimīn* (shaikh des Musulmans) ou *al-Shaikh al-Rā'is* (le Shaikh en chef). Ces trois dernières appellations expriment le côté politique de ce grand dignitaire. Il ne s'agit pas ici d'un poste d'État avec des attributions et compétences définies, mais plutôt d'une haute dignité dont le champ d'action dépendait des capacités et talents de son titulaire, car le Grand Consultant n'avait pas d'obligations précises à remplir. L'important était qu'il se trouvât à côté de l'émir, appuyant l'autorité de ce dernier par son prestige religieux et moral.

Une seule partie de ses attributions est claire : celle de grand mufti. Lévi-Provençal — toujours sur l'autorité d'Émile Tyan — fait une nette distinction entre le *faqīh mushāwar* et le mufti. Il est possible que cette distinction existe dans d'autres pays, mais pas en Espagne. Lévi-Provençal dit également que le *faqīh mushāwar* était un débutant aspirant à la magistrature, tandis que le mufti était le haut jurisconsulte du pays (1). Ce n'était pas le cas dans l'Espagne musulmane. Ici, les *fuqahā' mushāwarūn* et les muftis étaient la même chose, et des phrases comme : « Il prédominait parmi les consultants et était l'un de ceux à qui on demandait les fatwās » (2) sont très fréquentes dans nos textes. Ibn Ḥayyān, sur l'autorité d'al-Ḥasan ibn Muḥammad ibn Mufarrij mentionne neuf muftis et mushāwars sans distinction pendant la première partie du règne de l'émir 'Abd-Allāh et vingt-huit pendant la deuxième partie. 'Īsā ibn Aḥmad al-Rāzī les divise en deux classes *(ṭabaḳatān)* : *mashyakhat al-fuqahā'* et *al-fuqahā' al-mur'āsān*, mais la suite de son texte ne montre pas que les premiers soient supérieurs aux seconds ; ceux-ci étaient

(1) Lévi-Provençal, *op. cit.*, III, 127.

(2) *Wakān*ª *muḳaddam*ªⁿ *fī l-shūrā ṣaḍran fī man yustaftā.* Cf. : Ibn al-Faraḍī, nºˢ 778, 855, 1187, 1520 et bien d'autres.

seulement plus jeunes (1). Les deux listes d'Ibn Mufarrij et de 'Īsā al-Rāzī ne s'accordent pas sur les noms qu'ils mentionnent ; mais ces noms pris dans leur ensemble réunissent presque tous les savants et *fuqahā'*, prédominants de l'époque.

Tous ces *fuqahā'* étaient consultés séparément ou en groupes sur les problèmes juridiques ou autres que l'émir voulait leur poser. Mais il n'était pas nécessaire que l'émir leur demandât leur avis avant la nomination du juge de Cordoue, ni qu'il attendît leurs fatwā à tout instant. Cela dépendait de son humeur, sauf s'il s'agissait d'un point purement juridique. L'important était que les gens les vissent fréquenter le palais. Cela est clair dans le cas d'Ibrāhīm ibn Muḥammad ibn Bāz : il refusa le poste de cadi de Cordoue, et alors l'émir Muḥammad lui envoya son vizir Hāshim ibn 'Abd al-'Azīz lui dire : « Puisque tu n'as pas accepté la magistrature, sois l'un de ceux qui viennent chez nous pour donner leur avis dans nos affaires » (2).

Il est presque inutile de chercher des détails précis sur la nature de ces postes, le domaine de leur compétence ou les procédures de nomination de leurs titulaires. Les deux verbes que les textes utilisaient lorsqu'il s'agissait de la nomination d'un faqīh mushāwar ou d'un mufti sont trop vagues pour nous aider à élucider ce point ; ce sont : « *Qaddamahu li-l-shūrā* et *alḥaqahu bi-l-shūrā*. *Qaddama* peut signifier présenter et élever, quant à *alḥaqa* cela veut dire l'ajouter au groupe des jurisconsultes. Une seule chose est certaine : le cadi de Cordoue devait consulter un ou plusieurs d'entre eux sur certaines questions juridiques. Les sources ne nous disent pas lesquelles, mais je crois que la consultation était obligatoire dans les affaires relatives aux délits de sang et aux peines légales *(al-dimā' wa l-ḥudūd)*, surtout si le cas n'était pas clair. L'avis du mufti était indispensable avant l'exécution de la peine capitale. Le cadi pouvait refuser la consultation de ceux qu'on lui proposait et choisir son mufti ou mushāwar (3). Il est vrai que le cadi finissait par

(1) Ibn Ḥayyān, *al-Muqtabis*, tome III édité par Melchor Antuña (Paris 1937), pp. 7-9.

(2) Khushanī, *Quḍāt Qurṭuba*, p. 14.

(3) Voir le cas du cadi Yaḥyā ibn Ma'mar, Khushanī, 87.

être destitué si la majorité des jurisconsultes n'était pas contente de lui, mais il subissait le même sort si les personnes représentatives de la communauté exprimaient le désir de se débarrasser de lui. Nous avons même le cas d'un juge qui fut destitué sur le témoignage d'un chrétien cordouan nommé Yanair (Jenaro ?) (1). La destitution du cadi n'était donc pas une prérogative des mushāwarūn.

En tout cas, tout cela dépendait de la personnalité des jurisconsultes ou de leur chef. Il en est beaucoup dont l'existence ne nous est révélé que par des mentions passagères des textes. Il en est d'autres qui étaient de leur vivant les seconds personnages du royaume après l'émir, comme Yaḥyā ibn Yaḥyā, Aṣbagh ibn Khalīl ou 'Abd al-Malik ibn Ḥabīb.

C'était donc une institution créée pour entourer la maison régnante d'un groupe d'hommes religieux jouissant de la confiance et du respect du peuple pour montrer que le gouvernement était inspiré et guidé par l'esprit de l'Islam et par conséquent légitime. Sa création fut l'un des résultats directs des émeutes du Rabaḍ. Al-Ḥakam Ier constata clairement la faiblesse de sa maison sans l'appui des *fuqahā'*, les seuls garants de sa légitimité. Son fils 'Abd al-Raḥmān II fit de son mieux pour gagner leur appui. Il se souciait d'apparaître lui-même comme un homme profondément religieux et laissait Yaḥyā ibn Yaḥyā, le plus grand faqīh de son temps, faire comme s'il était un second émir. Les *fuqahā'* se chargeaient de lui faire la propagande nécessaire et ainsi il put jouir d'un règne calme et heureux. Vers la fin de son règne, la légitimité de la maison marwānide était définitivement assurée. Ses trois successeurs immédiats, Muḥammad, al-Mundhir et 'Abd Allāh suivirent la même ligne : conduite religieuse et vertueuse, en apparence au moins, et entourage par les clercs les plus dignes de leur temps. Appuyé par eux, l'émir pouvait même s'appeler *imām* ou *imām al-jamā'a*, appellation de nuance religieuse qui soulignait la légitimité conquise.

Même les rebelles qui furent nombreux, n'osaient pas discuter à l'émir 'Abd Allāh son droit légitime. Les plus audacieux

(1) Khushanī, p. 96.

d'entre eux le considéraient comme *imām al-jamā'a* et ne cessaient de lui témoigner leur loyauté, de lui verser une partie au moins des impôts et de faire le prône en son nom. Personne ne pensait plus à recourir aux 'Abbāsides comme il arrivait au temps d''Abd al-Raḥmān Ier. L'entente entre les clercs et la couronne était scellée définitivement et les deux partis l'observaient minutieusement. Comme la grande majorité des *fuqahā'* étaient des mālikites espagnols, la domination de cette école était complète. Ceci ne veut pas dire que les juristes des autres écoles fussent exclus des *shūrā* ou *fatwā*, car les imams se réservaient le droit de choisir leurs consultants parmi les grands *fuqahā'* mālikites ou autres. Par exemple, le faqīh préféré de l'émir Muḥammad était un shāfi'ite : Qāsim ibn Sayyār.

Suivant l'exemple de Mālik, les grands *fuqahā'* mālikites préféraient ne pas occuper de poste, même celui de cadi. Ils aimaient mieux rester des *mushāwarūn* ou muftis pour ne pas se compromettre ou perdre leur temps à des tâches fatigantes comme celle de cadi de Cordoue, puisque matériellement et moralement ils gagnaient davantage en restant des consultants. Les émirs étaient très généreux envers eux, car ils étaient conscients de l'importance du service qu'ils leur rendaient. Ibn al-Faraḍī nous conte une anecdote très significative dans ce sens au cours de la biographie de Qar'ūs ibn al-'Abbās (m. 220/835), l'un des grands savants du temps d'al-Ḥakam Ier. A une certaine époque, Qar'ūs était prévôt du marché et se montrait dur et sévère envers les malfaiteurs. Il advint une fois qu'al-Ḥakam Ier passait un moment de détente avec son parent Sa'īd al-Khayr al-Kabīr. Pendant la soirée, Sa'īd al-Khayr se rappela qu'il avait chez lui une excellente espèce de vin. Al-Ḥakam lui demanda d'envoyer un domestique pour en apporter une outre. Au retour, avec cette outre en mains, le domestique eut la malchance de rencontrer Qar'ūs qui sortait de la mosquée. Dès qu'il remarqua le serviteur portant l'outre de vin, il ordonna de l'arrêter. L'autre s'écria : « Mon maître est chez l'émir et c'est lui qui m'a envoyé chercher ce vin ». Qar'ūs ne fit aucun cas de ces paroles et lui infligea comme punition quelques coups de fouet après avoir déchiré l'outre. Entre temps, Sa'īd al-Khayr se sentait inquiet à cause du retard de son serviteur. Il ne tarda d'ailleurs

pas à être informé de ce qui était arrivé. Il retourna chez l'émir en criant : « Notre pouvoir est terminé, nous sommes réduits à l'impuissance ! » Al-Ḥakam lui demanda ce qui était arrivé et Sa'īd le lui raconta. Al-Ḥakam lui répondit sagement : « Mais au contraire, cela augmente le prestige de notre règne ! », et quelques instants après il ajouta : « ... et cet idiot de serviteur aurait mieux fait de se cacher ! » (1). Ainsi al-Ḥakam comprit parfaitement ce que voulait l'intelligent Qar'ūs lorsqu'il infligea ce châtiment au serviteur : il voulait montrer au public que le domestique était un menteur et que ce vin n'était pas pour l'émir et son cousin, mais pour lui-même, car l'émir ne boit pas. Ainsi al-Ḥakam et son faqīh se comprenaient parfaitement.

Mais cette compréhension réciproque n'empêchait pas l'émir de se mettre en garde contre les aspirations au pouvoir de ces *fuqahā'* mālikites. Il les laissait faire tant qu'ils n'empiétaient pas sur les droits du monarque. Les plus intelligents parmi eux comprenaient parfaitement ce point de vue. Al-Khushanī nous conte une anecdote très instructive à ce sujet. L'émir 'Abd Allāh voulait nommer Abū Ghālib 'Abd al-Ra'ūf ibn al-Faraj cadi de Cordoue. Celui-ci appartenait à l'une des meilleures familles de la capitale. Après son retour du voyage d'études traditionnel en Orient, il ne chercha ni poste ni renommée, mais il jouissait d'un grand prestige grâce à sa piété, son érudition et sa belle prestance. L'émir 'Abd Allāh pensa attirer cet homme pour tirer profit de son prestige. Le poste de cadi de Cordoue était vacant et Abū Ghālib lui paraissait un candidat idéal puisqu'il n'appartenait pas à la clique des *fuqahā'* ambitieux qui guettaient ce poste. L'émir lui envoya donc un messager. Abū Ghālib ne se laissa pas duper et, après avoir refusé l'offre, il dit en riant au messager : « Vous êtes trop avares et trop attachés aux avantages de votre clique pour donner quelque chose à quelqu'un ou laisser un ami y participer » (2).

Ces *fuqahā'* de l'entente avec la maison régnante sont le premier type de « shaikhs de l'époque » *(Shuyūkh al-'Aṣr)* de l'Espagne musulmane. Jusqu'au milieu de l'émirat de

(1) Ibn al-Faraḍī, n° 1082.
(2) Khushanī, *Quḍāt*, p. 18.

Muḥammad Ier (250/864 environ) ils furent des *fuqahā'* et non des méthodologistes juridiques *(uṣūliyyūn)*. Leur savoir ne dépassait pas le *Muwaṭṭa'* de Mālik. Quelques-uns l'avaient appris directement du maître, mais la plupart l'avaient appris de l'un de ses principaux disciples égyptiens, surtout 'Abd al-Raḥmān ibn al-Qāsim et Ashhab ibn 'Abd al-'Azīz, dans les recensions que tous deux avaient compilées. Par nature et fonction, ils évitaient toute sorte de discussions ou spéculations juridiques ou théologiques ; et, avec le souci permanent de limiter toujours plus le domaine le libre pensée à ce sujet, ils décidèrent de suivre le texte de la recension d'Ibn al-Qāsim en cas de divergences d'opinions. Quelques-uns d'entre eux voulaient limiter davantage encore l'horizon des connaissances : ils se mirent à extraire de ces recensions des manuels destinés à l'usage des étudiants et des juristes : 'Abd al-Malik ibn Ḥabīb écrivit *al-Wāḍiḥa*, Muḥammad ibn Aḥmad Ibn 'Abd al-'Aziz al-'Utbī compila *al-Mustakhraja* ou *al-'Utbiyya*, Mālik ibn 'Alī al-Qaṭanī (m. 268/81) fit *al-Mukhtaṣar fī l-Fiqh*, Yaḥyā ibn Ibrāhīm ibn Muzayn (m. 259/872) écrivit *Tafsīr al-Muwaṭṭa'*, etc. Tous ces manuels avaient peu de valeur scientifique et ils furent durement critiqués par les générations postérieures, mais ils suffisaient aux exigences de l'époque. Ils reflètent le niveau du savoir du fiqh en Espagne jusqu'au milieu du IIIe/IXe siècle.

Yaḥyā ibn Yaḥyā al-Laythī par exemple (m. 233/847 ou 234/848-9), qui est le faqīh le plus représentatif de son époque, n'est pas même qualifié par les générations postérieures de *'ālim* (savant), mais seulement de *'āqil* (sage, intelligent) (1). Son collègue Aṣbagh ibn Khalīl (m. 223/886-7), qui fut la plus grande autorité en matière de fiqh pendant cinquante ans, ne connaissait rien au ḥadīth. Son ignorance dans cette matière lui fit inventer un ḥadīth, et « le pauvre shaikh s'est précipité dans une grande fosse » selon l'expression d'Aḥmad ibn 'Abd al-Barr (2).

Malgré leur maigre bagage scientifique, ces hommes arrivèrent à un pouvoir et un prestige jamais atteints par la suite, même

(1) Ibn al-Faraḍī, n° 1554.
(2) *Ibidem*, n° 245.

par des savants beaucoup mieux équipés et doués, car l'État les appuyait de tout son poids politique. En rehaussant leur prestige, l'émirat augmentait ainsi la valeur de l'appui religieux qu'ils lui donnaient.

Naissance et essor de l'École du Ḥadīth dans l'Espagne Musulmane

En Espagne comme en Orient, l'avènement d'un nouvel esprit dans les domaines de la jurisprudence et de la théologie fut le résultat de l'œuvre de Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfi'ī. Joseph Schacht a magistralement étudié ce phénomène dans son œuvre classique « *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* ». Ce seront également des shāfi'ites qui feront la réforme de la science juridique dans l'Espagne Musulmane. Nous avons fait allusion au shāfi'ite Qāsim ibn Muḥammad ibn Sayyār qui était le faqīh de confiance de l'émir Muḥammad. Cet homme (m. 277 ou 278/890 ou 891) fut l'un des premiers *fuqahā'* dans tout le monde musulman qui sut estimer al-Shāfi'ī, les avantages de sa pensée juridique et sa supériorité sur la jurisprudence mālikite. Les *muqallidūn* (routiniers) comme Yaḥyā ibn Ibrāhīm ibn Muzayn et al-'Utbī ne l'impressionnaient pas (1). Ce qui est le plus important pour nous ici, c'est son influence sur l'émir Muḥammad.

C'est pendant le règne de cet émir qu'ont vécu Baqiyy ibn Makhlad et Muḥammad ibn Waḍḍāḥ, les deux savants qui devaient annoncer dans l'Espagne musulmane une nouvelle ère de son histoire intellectuelle : l'ère du retour au ḥadīth et aux sources de la foi et de la législation. Ce fut un mouvement de réhabilitation des études et de leurs représentants dans ce pays.

Il faut pourtant remarquer que ce mouvement n'était en réalité qu'un aspect de l'évolution générale qui se dessinait en Espagne dès les débuts du IIIe siècle de l'hégire (troisième décennie du IXe siècle). Cette évolution se manifesta clairement pendant le règne de l'émir 'Abd al-Raḥmān II (206-238/822-852). A l'avènement de ce prince, l'émirat de Cordoue avait déjà passé soixante-

(1) Ibn al-Faraḍī, nº 1047.

six ans de son histoire. A l'exception de quelques groupes d'Arabes qui restaient inassimilés dans quelques secteurs du sud-est et du sud-ouest de la Péninsule, le reste de la population de l'Andalus se présentait comme une nation homogène d'Espagnols, de culture et de pensée arabes. C'était une nation prospère, car les troubles orageux du règne d'al-Ḥakam Ier n'affectaient que les deux villes de Tolède et Cordoue, le reste était tranquille. Le gouvernement était solide et sain, et les impôts raisonnables. Les habitants des villes de l'Espagne musulmane se transformèrent en bourgeoisie aisée. A la campagne, les paysans n'étaient pas moins prospères que les citadins. Les bourgades se transformaient déjà en petites villes. Le règne tranquille de 'Abd al-Raḥmān II accéléra cette évolution, et la personnalité de cet émir doux et fin faisait régner dans tout le pays un esprit de bonheur et d'optimisme. La demande aux *fuqahā'* de se charger de l'administration qui croissait en importance et en qualité augmentait avec le temps : on demandait partout des cadis, des imams de mosquées, des muḥtasibs ou de simples fonctionnaires. Les gens se souciaient d'éduquer leurs fils et de les préparer à obtenir ces postes qui étaient aussi lucratifs que prestigieux. Les jeunes gens rivalisaient entre eux pour s'ouvrir un chemin et s'assurer un avenir dans ce monde plein de promesses. En même temps, le mouvement scientifique atteignait son apogée à Baghdad sous al-Ma'mūn (198-218/813-833) contemporain de 'Abd al-Raḥmān II et de son père. Les Andalous qui se rendaient en Orient se sentaient impressionnés par cet essor de civilisation et de culture et éprouvaient le désir d'en rapporter chez eux tout ce qu'ils pouvaient.

Ainsi le règne de 'Abd al-Raḥmān II marquait une période de transition décisive : d'un émirat né du hasard et soutenu seulement par le génie de son fondateur et les talents de ses successeurs immédiats, il devint pendant le règne du second 'Abd al-Raḥmān et de son fils et successeur Muḥammad un État stable, fort et légitime. L'Espagne se transformait également : d'un refuge pour quelques milliers de guerriers arabes et berbères qui faisaient la guerre comme un métier et un passe-temps, elle devint un foyer pour un peuple homogène, actif et prospère. Pour cet État et ce peuple, le type du faqīh routinier qui devait

son prestige aux circonstances politiques commençait à perdre de sa valeur. La société andalouse désirait une classe de savants mieux formés et plus versés dans les différentes branches du savoir. Du mālikisme on pouvait attendre peu de choses, car ce *madhhab* s'était figé depuis longtemps dans la routine et la résignation « *al-taqlīd wa l-taslīm* ». Il fallait un souffle nouveau pour faire renaître la vie dans ce milieu de stagnation.

Ce nouveau souffle est venu de trois côtés : le mouvement de la renaissance du ḥadīth, la rénovation des méthodes de son étude et de sa critique, et la stabilisation de l'École shāfi'ite qui était en quelque sorte le fruit de la rénovation du ḥadīth. Les représentants orientaux de cette double réforme à l'époque qui nous intéresse ici étaient Sa'īd ibn Manṣūr, Abū Bakr ibn Abī Shayba, Yaḥyā ibn Ma'īn, Yaḥyā ibn Bukair, Abū Thawr Ibrāhīm ibn Khālid ibn al-Yamām, Ibrāhīm ibn al-Mundhir, Isḥāq ibn Rāhawayh, al-Rabī' ibn Sulaymān al-Jīzī, Ḥarmala ibn Yaḥyā al Tujībī et ceux de leur classe. C'étaient les maîtres qui ont formé les générations des réformateurs andalous.

Muḥammad ibn Waḍḍāḥ (202-287/817-900)

Le premier Andalou qui se soit rendu compte de la nécessité de rénover les études de fiqh en Espagne fut Muḥammad ibn Waḍḍāḥ, le descendant d'un mawlā de 'Abd al-Raḥmān Ier. Il fut poussé à la réforme par sa nature ascétique. Il partit en Orient à la recherche des ascètes et des shaikhs ; car il était profondément déçu par les *fuqahā'* de son temps et les études qu'ils poursuivaient. Pendant son premier voyage en Orient, il fréquenta les séances des grands traditionnistes, surtout Yaḥyā ibn Ma'īn et Aḥmad ibn Ḥanbal, et se rendit compte de l'ampleur et de l'importance du grand mouvement du ḥadīth en vogue en Orient. De retour en Espagne, il se rendit compte que le matériel qu'il y avait acquis n'était pas suffisant pour le mouvement qu'il pensait imiter. Il repartit pour l'Orient et se lança dans une vaste étude du ḥadīth. Ses maîtres atteignent le chiffre de cent soixante-quinze. De retour de nouveau en Espagne, il commença une longue carrière de muḥaddith (traditionniste) et les biographes le qualifient à l'aide de formules que nous rencontrerons dorénavant très fréquemment : « Il était

versé dans le ḥadīth et ses chaînes de transmission, et capable de parler de leurs défauts » ; puis vient une phrase qui réunit les caractéristiques des futures générations des grands shaikhs espagnols : « Il racontait beaucoup sur les dévots. Il était pieux, ascète, pauvre et chaste. Il avait une grande patience pour l'enseignement et se consacrait à la propagation de son savoir pour l'amour de Dieu. Il enseignait beaucoup, et Dieu fit profiter les Andalous de lui » (1). On critiquait ses connaissances modestes en fiqh, en littérature et en philologie arabe ; c'est dire qu'il avait négligé les matières que les autres cultivaient pour faire fortune. Il était très scrupuleux sur l'acceptation des ḥadīths, et il en rejetait beaucoup parmi ceux que tout le monde acceptait en disant : « Le prophète de Dieu ne pouvait pas dire une chose comme celle-là ». Il empruntait donc la méthode de Shāfi'ī pour la critique du ḥadīth.

Muḥammad ibn Waḍḍāḥ fut le précurseur du mouvement du ḥadīth en Espagne, mais il était timide et accommodant, peut-être parce qu'il était mawlā du fondateur de la maison régnante. Il ne critiquait pas les mālikites et n'avait pas de difficultés avec eux. En conséquence, son rôle dans le mouvement attendu ne dépassa pas celui d'un précurseur.

Baqiyy ibn Makhlad (201-267/817-901)

Mais ce fut son contemporain Baqiyy ibn Makhlad qui put mettre le mouvement en marche. Il était plus doué et mieux équipé qu'Ibn Waḍḍāḥ pour cette tâche. Baqiyy avait l'esprit et la personnalité des grands fondateurs de la pensée théologique et juridique dans le monde musulman. Ibn Ḥazm le met au-dessus de Ṭabarī et dit que ses œuvres peuvent se comparer seulement aux meilleures qui aient été écrites par les Orientaux (2). Malheureusement tous ses écrits ont disparu, mais la renommée dont il jouissait confirme le témoignage d'Ibn Ḥazm. Il fit deux voyages d'études en Orient qui sur-

(1) Ibn al-Faraḍī, n° 1134, ḤIumaidī, *Jizwa*, n° 152, Ibn Farḥūn, *Dībāj*, 139-141, et M. A. Makkī, *op. cit.*, pp. 291-194.

(2) Ibn ḤIazm, *Risāla...* apud *Nafḥ al-Ṭīb* (Le Caire) IV, 165 ; Ch. Pellat, *op. cit.* §§ 17, 35.

passèrent en durée et en résultats les autres voyages de ce genre accomplis par n'importe quel Andalou. La durée des deux a été de trente-quatre ans, et les maîtres qu'il fréquenta atteignent le chiffre extraordinaire de deux cent-quatre-vingt-quatre. Pour personne d'autre ne s'avère aussi juste l'expression pittoresque d'Ibn Bashkuwāl : « Il a parcouru les pays de l'Orient en voyageur et les a traversés tous en écoutant les maîtres » (1). En plus d'étudier le *Muwaṭṭa'* avec les plus grands imams du rite mālikite de l'époque, il a aussi appris le shāfi'isme des plus éminents disciples du fondateur ; il a fréquenté les séances d'Aḥmad ibn Ḥanbal et regagné son pays avec une richesse de connaissances incroyable. Ce fut Baqiyy qui apporta le premier en Espagne le *Kitāb al-Fikh al-Kabīr* de Shāfi'ī, le *Musnad* d'Abī Bakr ibn Abī Shayba et d'autres ouvrages fondamentaux qui étaient encore nouveaux non seulement en Espagne mais également dans beaucoup de pays de l'Orient musulman. Il n'est pas étonnant que Baqiyy, avec cette richesse de connaissances, ne suive pas l'un des rites connus, mais un rite personnel qu'il créa et suivit.

A peine fut-il de retour en Espagne, les *fuqahā'* traditionalistes commencèrent à se méfier de lui. Ils s'indignaient en le voyant enseigner le Recueil d'Ibn Abī Shayba à ses disciples dans la Grande-Mosquée. Son cercle devenait chaque jour plus grand, et les plus intelligents de ses auditeurs ne tardèrent pas à se rendre compte de l'importance et de la portée du message que ce savant annonçait.

Les chefs des *fuqahā'* mālikites firent appel à l'émir Muhammad. Ils ne doutaient pas de son appui contre cet innovateur de la même façon qu'ils se solidarisaient avec l'émirat contre ses ennemis ; c'est-à-dire qu'ils attendaient que le pouvoir politique appuie leur pouvoir religieux. Depuis longtemps, l'unité religieuse faisait partie de l'unité politique. C'était l'essence même de l'entente entre l'émirat et les *fuqahā'* mālikites.

Mais ces derniers ne tardèrent pas à se rendre compte qu'ils se trompaient. Ils s'aperçurent que l'émirat de Muḥammad

(1) *Ṭāfa bilād*ᵃ *l mashriq*ⁱ *siyāḥat*ᵃⁿ *wa-n-laẓamahā samā'*ᵃⁿ. Voir *al-Ṣila* d'Ibn Bashkuwāl, biographie de 'Aṭiyya ibn Sa'īd, p. 439.

n'était plus celui de ses prédécesseurs. Les jours où l'émirat comptait principalement sur leur prestige étaient passés. Il était devenu un État stable dont la légitimité était incontestable. En plus la jeunesse intellectuelle en avait assez de cette routine monotone qui faisait des *fuqahā'* de misérables automates. Les jeunes accoururent aux cours de ce nouveau maître qui leur ouvrait de vastes horizons dans les domaines de la jurisprudence et des études en général. La rage des *fuqahā'* était sans borne : Aṣbagh ibn Khalīl, le plus grand faqīh de l'époque, celui dont on a dit qu'il fut « le pivot de la *fulyā* pendant cinquante ans » considérait avec tant d'hostilité le ḥadīth qu'il disait : « Je préfèrerais avoir dans mon cercueil la tête d'un cochon plutôt que le Recueil d'Ibn Abī Shayba ». C'est une chose qui ne nous étonne pas chez un homme dont le bagage scientifique ne dépassait pas le *Muwaṭṭa'* de Mālik. Il ne connaissait même pas les noms des éminents Compagnons du Prophète et, quand on voulait là-dessus rectifier son erreur, il s'y enfonçait.

Un groupe de ces *fuqahā'* sollicita de l'émir Muḥammad qu'il prît des mesures contre Baqiyy et les livres qu'il enseignait. L'émir le fit venir ainsi qu'un groupe de *fuqahā'*. Il prit le Recueil d'Ibn Abī Shayba, l'examina page par page, puis il ordonna à son bibliothécaire d'en faire une copie pour la bibliothèque émirale ; il dit à Baqiyy qu'il pouvait continuer son enseignement en toute tranquillité et ordonna à ses adversaires de cesser de lui faire des difficultés. Ce qui est significatif dans cette affaire est le fait que les *fuqahā'* ne firent plus rien contre Baqiyy. comme si l'ordre de l'émir était décisif pour eux en matière de sciences religieuses. Cette scène peut être considérée comme le signal mettant fin à l'époque des shaikhs de l'entente politico-religieuse.

L'époque des Shaikhs du Ḥadīth

Baqiyy ibn Makhlad poursuivait son chemin. Il se consacrait entièrement aux études, il enseignait et écrivait beaucoup. Il n'occupait aucun poste, et ne se soucia pas d'être nommé jurisconsulte. C'était un homme d'un caractère ferme et d'une érudition à toute épreuve. Par sa persévérance et son enthou-

siasme, il a posé les bases solides de l'École du Ḥadīth dans l'Espagne Musulmane, et a établi un nouveau standard des sciences religieuses dans ce pays. Les shaikhs seront dorénavant ceux du *ḥadīth* et des *uṣūl*. Quant à ceux qui voulaient se limiter aux *furū'* du rite mālikite, ils ne seront que des *fuqahā'* ordinaires n'aspirant qu'à des postes modestes comme ceux de cadis, prévôts des marchés dans les petites villes et bourgades ou bien comme notaires *(wathā, iqiyyūn)*, rédacteurs de contrats et testaments *(aṣḥāb shurūṭ)* ou partageurs d'héritages (*faraḍiyyūn*), etc.

Cela ne veut pas dire que les shaikhs se dispensaient complètement de l'étude des branches secondaires du fiqh, ce qu'on appelait « les problèmes juridiques » *(masā'il)* ou la casuistique, car en réalité le shaikh devait s'affermir dans toutes les branches du fiqh et des questions juridiques, mais d'une façon secondaire par rapport au ḥadīth et aux sciences religieuses de base. Peu de vrais shaikhs de cette époque prenaient le fiqh comme métier. Il y en avait même beaucoup qui rendaient des services comme notaires gratuitement à titre d'actes de piété.

Mais, en même temps, Baqiyy et ses successeurs ne rompirent pas avec le mālikisme, car ce rite était devenu depuis longtemps un élément indispensable à l'unité nationale du pays. Même ceux qui suivaient d'ordinaire les rites shāfi'ite ou ẓāhirite devaient se conformer au rite mālikite quand ils étaient magistrats ou jurisconsultes.

Dès la deuxième moitié du IIIe siècle de l'hégire (IXe s.) nous avons donc affaire à un nouveau type de shaikhs : des savants qui, s'étant consacrés à l'étude, parvinrent à l'éminence par leur science et leur rectitude. Ce ne sont plus les émirs qui conféreront aux shaikhs la dignité de jurisconsulte comme une faveur ou pour un motif politique ; mais c'est le shaikh lui-même qui décidera de sa catégorie par ses qualités personnelles, ses aptitudes scientifiques et ce qu'il représente aux yeux de ses disciples et de la communauté toute entière.

Après Muḥammad ibn Waḍḍāh et Baqiyy ibn Makhlad nous trouvons des générations de shaikhs qui les suivirent dans le même chemin et, comme Baqiyy était le shaikh de sa génération ou époque *(shaikh 'aṣrih)*, toute génération aura son shaikh.

Celui de la génération qui vint après Baqiyy fut Qāsim ibn Aṣbagh al-Bayyānī (244-340/858-951). Il surpassa tous ces contemporains par son érudition, son intégrité et son dévouement à la science. Son prestige était tellement grand qu'il fut appelé pour instruire 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad avant son accession au trône. Il enseignait également au prince al-Ḥakam fils de cet 'Abd al-Raḥmān. Il n'occupa pas de poste, préférant consacrer tout son temps aux études, et dans sa biographie nous lisons une phrase qui distingue le *shaikh al-'aṣr* du reste de ses contemporains : « Et c'était vers lui qu'étaient dirigés les voyages des étudiants en al-Andalus *(wa kānat al-riḥla fī l-Andalus ilayh)* ». Qāsim ibn Aṣbagh avait un autre avantage qui l'aida beaucoup à atteindre à la *mashyakha:* la longévité, un privilège hors de la volonté des hommes ; mais beaucoup de shaikhs n'eurent pas la chance d'arriver à la reconnaissance générale de leur supériorité parce qu'ils vécurent peu ou furent atteints de maladies qui limitèrent leurs activités. Les plus fréquentes de ces infirmités étaient la perte de la vue ou les troubles du cerveau. Ces deux maladies étaient les plus répandues chez ces hommes ; car leur travail consistait à lire sans cesse des ouvrages manuscrits à la lumière des bougies ou des lampes à huile et ils apprenaient tout par cœur. Tout leur prestige dépendait de leur mémoire et malheur à celui qui commettait une erreur de nom propre ou de préposition dans un ḥadīth ! Qāsim ibn Aṣbagh souffrit de troubles du cerveau, mais il se trouvait alors déjà dans la dixième décennie de sa longue vie.

L'expression typique concernant la longue vie féconde en activités scientifiques se rencontre pour la première fois dans l'Espagne musulmane au cours de la biographie de ce Qāsim ibn Aṣbagh : « Il a vécu longtemps et les vieux, les adultes et les jeunes ont eu la chance d'étudier avec lui, et les petits ont rejoint les grands dans ses cours ».

Parmi ses contemporains éminents qui l'approchèrent en savoir et dignité nous comptons une foule de grands traditionnistes et méthodologistes juristes ; mais chacun d'eux avait un défaut, par exemple Muḥammad ibn 'Abd al-Malik ibn Ayman (fin 252-330/867-942) s'occupait beaucoup trop de casuistique ; Muḥammad ibn 'Abd al-Salām al-Khushanī (218-

268/833-881) était trop sévère et trop fier ; Qāsim ibn Sa'dān (m. 347/958) était un savant d'une vaste érudition, mais il passait tout son temps à copier des livres et à confronter les copies, et n'avait pas le temps d'enseigner ; Muḥammad ibn Ibrāhīm ibn Ḥayyūn al-Ḥijārī (m. 305/917-918) en savait autant que Qāsim ibn Aṣbagh, mais il dévia ouvertement du rite mālikite et fut accusé de shī'isme. Chacun de ces éminents contemporains souffrait d'un défaut qui l'empêchait d'atteindre au grade de shaikh de l'époque.

Ceci s'applique également à la génération suivante, qui compta un nombre très élevé de savants, traditionnistes et méthodologistes ; mais la *mashyakha* échut à Aḥmad ibn Khālid ibn Yazīd surnommé Ibn al-Jabbāb (246-322/866-934). Ibn al-Faraḍī le qualifie d'« imam de son époque, sans conteste, en fiqh, ḥadīth et dévotion » (1). C'était un homme très modeste, qui inclinait vers l'ascétisme. Il consacrait tout son temps aux études, à l'enseignement et aux actes de piété. Certains même disaient qu'il dépassait Qāsim ibn Aṣbagh de beaucoup (2). Il restait presque tout le temps chez lui. Il a écrit beaucoup de livres dont le plus important pour nous est le *Musnad ḥadīth Mālik* (Recueil des traditions de Mālik ordonnées selon les garants). Ce livre témoigne de l'accord entre les traditionnistes et le mālikisme dans l'Espagne musulmane.

Effectivement, après Aṣbagh ibn Khalīl nous ne rencontrons plus, dans ce pays, la fameuse hostilité entre traditionnistes et *fuqahā'* qui est l'un des phénomènes les plus intéressants de la vie intellectuelle en Orient. L'essor du ḥadīth n'a pas diminué la valeur accordée au fiqh, chacun des deux ayant son domaine et sa fonction. Les premiers traditionnistes espagnols considéraient Mālik comme un *muḥaddith* et étudiaient le *Muwaṭṭa'* comme un recueil de traditions ; l'un des plus célèbres shaikhs a écrit un livre sur ce thème.

Parmi les contemporains d'Ibn al-Jabbāb quelques-uns étaient aussi savants que lui, mais chacun d'eux avait son point faible : Aslam ibn 'Abd al-'Azīz (m. 318/930) était pris

(1) Ibn al-Faraḍī, n° 94.
(2) Ibn Farḥūn, *Dībāj*, p. 34.

par la judicature de Cordoue presque tout le temps, et ne disposait, par conséquent, que de peu de loisirs pour l'enseignement. Muḥammad ibn 'Umar ibn Lubāba était consumé par l'ambition personnelle. Il ne se contenta pas d'être un jurisconsulte parmi d'autres ; il ne se sentit tranquille que lorsqu'il devint le seul jurisconsulte au début du règne de 'Abd al-Raḥmān III : « Personne, dit Ibn al-Faraḍī, ne partagea avec lui la primauté dans le pays *(riyāsal al-balad)* ni le droit de formuler les consultations juridiques *(al-qiyām bi-l-shūrā)* ». Cette dévotion à son prestige personnel fit beaucoup de tort à la renommée de savant d'Ibn Lubāba. On l'a considéré comme ignorant dans la matière du ḥadīth (1). Son collègue et prédécesseur dans la « primauté » fut 'Ubayd Allāh ibn Yaḥyā (m. 298/911), fils du fameux Yaḥyā ibn Yaḥyā. C'était un grand shaikh, d'une vaste connaissance en matière de ḥadīth et d'une grande expérience dans le fiqh. Mais il était rusé, astucieux et même perfide. Ce fut lui qui ourdit avec quelques-uns de ses collègues jurisconsultes (parmi lesquels se trouvait précisément Ibn Lubāba) le néfaste complot qui se termina par l'exécution du prince Muṭarrif fils de l'émir 'Abd Allāh (2).

Shuyūkh al-'ilm et *Shuyūkh al-fiqh*

Ainsi persistait la tradition créée par Baqiyy ibn Makhlad pour les shaikhs qui voulaient et pouvaient se consacrer entièrement à l'étude et à l'enseignement sans se laisser attirer par d'autres occupations. La ligne qui séparait cette catégorie de shaikhs des autres qui aspiraient au gain et aux postes lucratifs devenait de plus en plus claire au fur et à mesure que le temps passait. Parmi les shaikhs de la seconde catégorie, beaucoup débutaient bien : ils faisaient de longs et pénibles voyages d'études en Orient et se formaient dans les matières de la méthodologie du Coran *(fiqh al-Qur'ān)* et la méthodologie du ḥadīth *(fiqh al-ḥadīth)*. Mais ils n'avaient ni la patience ni les

(1) Ibn al-Faraḍī, n° 1187.

(2) Voir les détails de ce complot dans *Iftitāḥ al-Andalus* d'Ibn al-Qūṭiyya, pp. 105 *(passim)*-107.

aptitudes morales nécessaires pour s'adapter à la vie d'abnégation et de continence exigée par les études. Ils étaient attirés par le chemin le plus facile et le plus pratique : celui des *shuyūkh al-fiqh*. Ibn Lubāba, 'Ubayd Allāh ibn Yaḥyā et Aslam ibn Abd al-'Azīz, qui appartenaient à ce groupe, acquirent du prestige. Un autre grand shaikh de cette époque fut Muḥammad ibn Mu'āwiya, alias Ibn al-Aḥmar (m. 358/969). Il pouvait être un bon *shaikh al-'ilm* grâce à sa vaste érudition et à sa dévotion à l'enseignement, mais il aimait beaucoup le commerce et les affaires (1), ce qui le laissait bien loin d'Ibn al-Jabbāb.

Tous ces *shuyūkh al-fiqh* n'arrivaient pas au prestige moral et social des *shuyūkh al-'ilm*. Des hommes comme Sa'īd ibn Jābir al-Kalā'ī (m. 325/936), ' Abd Allāh ibn Muḥammad ibn abī Dalīm (m. 363/974), 'Abd Allāh ibn Muḥammad ibn abī Sharī'a, alias ibn al-Bājī (291-378/904-981), Khālid ibn Sa'īd (m. 352/963), Aḥmad ibn Sa'īd ibn Ḥazm al-Ṣadafī (m. 350/961) et le reste de ceux qui passaient leur temps à étudier le ḥadīth et à le transmettre valaient beaucoup plus aux yeux du peuple que ceux de la catégorie de 'Ubayd Allāh ibn Yaḥyā ibn Yaḥyā malgré l'importance politique de ces derniers ; même les monarques les estimaient davantage. Beaucoup de ceux que j'ai mentionnés ici furent des amis d'al-Ḥakam II.

Mais il était très difficile de parvenir à être un érudit dont tout le monde reconnût l'autorité. Les Andalous étaient par nature ambitieux, et exigeants. Les deux voies du ḥadīth et du fiqh ouvraient de grandes perspectives à ceux qui possédaient le talent et la patience pour aller jusqu'au bout. Dès la deuxième moitié du IIIe/IXe siècle, des vagues successives de jeunes aspirants prenaient la route de l'Orient pour y acquérir des connaissances et écouter les maîtres. Après leur retour, ils se livraient à une lutte sans merci entre eux et chacun faisait ce qu'il pouvait pour montrer sa supériorité sur les autres et dénoncer leurs défauts. Chaque génération exigeait plus que la précédente. Le niveau s'élevait de plus en plus, et en atteindre

(1) Ibn al-Faraḍī, n° 1287.

le sommet devenait presque impossible. Ibn Ḥazm. dans la *Risāla fī faḍl al-Andalus* nous décrit cette bataille permanente et atroce d'une manière très éloquente ; il a été lui-même mêlé à cela toute sa vie.

On peut lire son poignant témoignage dans l'impeccable traduction de Charles Pellat, et surtout lorsqu'il dit : « ... car le lot de ce pays est la jalousie de ses habitants envers le savant qui s'y révèle éminent et habile, ils minimisent sa production même si elle est abondante, avilissent les beautés de son œuvre et recherchent soigneusement la moindre défaillance, le moindre lapsus... » (1). Tout cela est vrai et, en feuilletant les biographies d'Ibn al-Faraḍī, on peut avoir des preuves innombrables de l'âpreté de la critique chez les Andalous. Rares sont les hommes dont les biographies ne montrent pas un défaut. Rien n'échappait à l'œil critique et perçant de l'Andalou. L'anecdote suivante peut être signalée comme unique au moyen âge, car elle montre comment on a découvert la réalité sur les prétentions d'un faqīh par le simple témoignage du papier des livres qu'il utilisait. L'histoire se trouve dans la biographie de Muḥammad ibn Mūsā, alias Ibn abī 'Imrān de Jaén (m. 338/949-50). Ibn al-Faraḍī raconte, sur le témoignage de Muḥammad ibn Aḥmad ibn Mufarrij, que celui-ci alla, accompagné d'Aḥmad ibn 'Awn-Allāh, à Rayyo pour assister à la lecture des ouvrages d'Abū 'Ubayd al-Qāsim ibn Sallām qu'Ibn Abī 'Imrān prétendait avoir copiés en Orient. « Il nous montra — dit Ibn 'Awn-Allāh — des livres qu'il avait copiés en Espagne sur du parchemin *(raqq)*. Alors nous lui avons demandé où se trouvaient les originaux de papier *(kāghid)* qu'il avait copiés et utilisés en Orient. Il raconta que l'eau de la jarre les avait atteints et en avait détruit une partie et qu'il avait dû les copier sur du papier andalou et les vérifier. Nous avons accepté ce prétexte. Plus tard, lorsqu'on le fit venir à Cordoue, il montra un faux livre contenant des traditions attribuées à Sufyān ibn 'Uyayna. La plupart de ces traditions venaient par la chaîne de garantie de Sufyān-Zuhrī-Anas-le Prophète. Or, tout le monde savait

(1) Charles Pellat, *Ibn Ḥazm, Bibliographe et Apologiste de l'Espagne Musulmane*, Al-Andalus, vol. XIX, 1954, fasc. 1, p. 73 (paragraphe 14).

que les traditions qui proviennent de cette chaîne ne dépassent pas six ou sept. Alors Aḥmad ibn 'Awn-Allāh le mit dans une situation difficile en lui disant : « Ce bouquin est sûrement de la même haute qualité que ceux que nous avons vus chez toi à Rayyo ! »

Les Shuyūkh sous le Califat

Au mois de dhū-l-ḥijja 316/janvier 929, l'émirat de Cordoue devint Califat. 'Abd al-Raḥmān al-Nāṣir était alors en train d'achever sa grande œuvre de pacification et d'unification de tout le patrimoine marwānide en Espagne.

Son pouvoir et son prestige augmentaient d'année en année. Sa personnalité d'homme capable et de grand calife s'imposait de plus en plus. Le passage de l'émirat au Califat signifia en même temps que le souverain de Cordoue était devenu le chef religieux de la Communauté sunnite de l'Espagne en face du défi shī'ite de l'Afrique du Nord. A côté de ce chef religieux suprême on n'avait pas besoin des shaikhs symbolisant le côté islamique de la monarchie andalouse. 'Abd al-Raḥmān III le savait fort bien, trop même, et ne manquait pas de faire sentir le poids de son autorité à tous les grands du pays : religieux ou politiques. Tous étaient traités en sujets qui devaient obéir. Il était poli et généreux, mais était trop jaloux de son autorité pour en laisser une partie aux autres. Les shaikhs, qui auparavant entraient au palais avec l'assurance d'y rendre service, devaient apprendre que dorénavant ils y entreraient comme de simples mortels. Personne n'osa plus s'immiscer dans les affaires de l'État. 'Abd al-Raḥmān III ne laissait aucune possibilité aux *fuqahā'* ni à d'autres de compter dans le gouvernement du pays. Ce grand calife jouissait de beaucoup de vertus, mais sûrement la modestie n'en était pas une. Un fait qui fut signalé à juste titre par l'auteur des *Akhbār Majmū'a* (1).

De plus, l'État prenait chaque jour de plus grandes dimensions : l'administration centrale s'organisait et réclamait un nombre de fonctionnaires de plus en plus élevé ; l'adminis-

(1) *Akhbār Majmū'a*, p. 155.

tration se développait : les petites maisons où le gouverneur de chaque province vivait et administrait ses affaires avec un nombre réduit de fonctionnaires devenaient de grands palais où se trouvaient de grands bureaux pleins de fonctionnaires. Des provinces qui avaient été jusque là des apanages de chefs féodaux étaient maintenant des provinces ordinaires administrées par des gouverneurs et fonctionnaires nommés par l'administration califale. La demande de fonctionnaires augmentait et réclamait les activités de beaucoup de jeunes gens éduqués qui s'adonnaient auparavant au fiqh ou à la recherche de la science.

La croissance de l'administration continua sous le règne de son successeur al-Ḥakam II, qui fut lui-même un savant et un bibliophile. Il ouvrit son palais aux shaikhs d'une manière unique dans les annales de l'Islam. Même al-Ma'mūn ne pourrait lui être comparé dans ce sens. Il est vrai qu'al-Ma'mūn avait l'esprit plus ouvert et des horizons plus étendus, mais al-Ḥakam II était plus dévoué aux études et aux livres. Entre lui et une foule de savants existait une vraie camaraderie, et les commentaires et les remarques qu'il ajoutait dans les marges des ouvrages furent considérés par les savants comme matériel scientifique digne de foi. Il créa des postes originaux comme, par exemple, ceux de réviseurs des manuscrits copiés, d'intendants à la collation des textes, ou de catalogueurs. Il proposait des thèmes pour des ouvrages à composer, demandait des rapports sur les voyages ou des descriptions des pays. C'est-à-dire que les occasions de travail se multipliaient pour tous ceux qui faisaient des études. Devant ces possibilités de s'assurer une vie commode qui n'exigeait pas des études prolongées, beaucoup de personnes abandonnèrent celles-ci. Même si un homme ne voulait pas accepter de postes pour se consacrer aux études, il risquait d'être regardé par le gouvernement comme un réfractaire. De plus, si on pouvait refuser un poste sous le règne d'un émir comme al-Ḥakam I^er^ en signe de piété, on ne pouvait pas en faire autant avec 'Abd al-Raḥmān III. Nous avons un seul cas de ce genre pendant tout son règne et celui de son fils al-Ḥakam II.

On déduit des biographies des shaikhs sous 'Abd al-

Raḥmān III qu'il appliquait aux postes religieux (1) la même règle qu'aux postes politiques et administratifs : le changement continuel de titulaires. En examinant les annales de son règne, d'Ibn 'Adhārī, nous constatons qu'il ordonnait presque chaque année un vaste mouvement de changements entre les titulaires des postes califaux. La même chose arrivait à la magistrature : entre 300/912-13 et 339/950 il y a eu huit cadis de Cordoue, ce qui est très significatif, car la magistrature de Cordoue (2) avait toujours été un poste stable. Les autres postes religieux changeaient de titulaires plus souvent. Al-Nāṣir voyait en ce déplacement continuel un moyen d'assurer son emprise sur les affaires du Califat.

De même, il ne laissait pas un grand shaikh hors de la capitale pour longtemps. A peine un shaikh s'était-il fait un nom dans une ville de province que 'Abd al-Raḥmān le faisait venir à Cordoue pour y donner des cours sous son contrôle direct ou pour être investi d'un poste quelconque. L'expression : *wa-stuqdima ilā Qurṭuba* (il fut appelé à venir à Cordoue) est très fréquente dans les biographies des shaikhs de cette époque, et elle s'explique par la susceptibilité de 'Abd al-Raḥmān III pour tout ce qui concernait son pouvoir.

C'est dire que l'instauration du Califat par 'Abd al-Raḥmān III éclipsait les *shuyūkh* et les privait de leur raison d'être. C'est en vain que nous cherchons un shaikh de l'époque comprise entre 316/928 et le moment de la mort d'al-Manṣūr. Ce phénomène date peut-être de l'incident d'Ibn Masarra. Nous avons maintenant la partie de la Chronique d'Ibn Ḥayyān qui traite de l'époque de 'Abd al-Raḥmān III, et elle nous révèle que l'affaire d'Ibn Masarra avait eu une répercussion tellement grave que le Calife avait dû faire publier une condamnation

(1) Ces postes étaient de six selon Abū l-Aṣbagh 'Īsā ibn Sahl dans ses *Aḥkām al-Kubrā :* la judicature, surtout celle de la jamā'a de Cordoue, l'intendance de la police moyenne *(al-Shurṭa al-Wusṭā)*, celle de la police inférieure *(al-Shurṭa al-Ṣughrā)*, la magistrature des *Maẓālim (aḥkām al-Maẓālim)*, celle de *Radd (Khuṭṭat al-Radd)* et l'intendance du marché *(aḥkām al-Sūq)*. Cf. le texte reproduit par al-Nubāhī, p. 5 et les détails sur ces postes par Lévi-Provençal, *Hist. de l'Espagne Musulmane*, III, p. 142 sqq.

(2) Lévi-Provençal, *op. cit.*, III, p. 141 note 4.

solennelle qui était lue dans toutes les mosquées du pays. Faute de pouvoir en reproduire ici quelques extraits (1), il suffit de citer le témoignage d'al-Khushanī à ce sujet : « Les gens, dit-il, sont divisés devant le problème d'Ibn Masarra en deux groupes : l'un l'élève jusqu'au grade de l'imamat en savoir et ascétisme, et l'autre le qualifie d'innovateur à cause de ce qui est connu de ses idées au sujet de la promesse et de la menace divines *(al-wa'd wa-l wa'īd)*, et de sa déviation de la ligne des études traditionnelles dans le pays d'al-Andalus, laquelle se base sur les principes de l'imitation et de l'acceptation *(madhhab al-taqlīd wa-l-taslīm)* (2) ». Il est naturel qu'après un tel événement les shaikhs évitent toute possibilité d'être accusés d'essayer paraître comme imams ou grands shaikhs. Bien au contraire, tous essayaient de montrer qu'ils suivaient à la lettre la voie d'*al-taqlīd wa-l-taslīm*.

Ainsi il est difficile de signaler un shaikh qui pourrait être regardé comme le maître de cette époque. On peut signaler un Muḥammad ibn Fuṭayṣ ibn Wāṣil al-Ghāfiqī (m. 346/957-8), qui était parvenu à la prédominance en matière de traditions *(inṣaraf bi-riyāsat al-isnād)*, et Wahb ibn Masarra (m. 346/957-8) qui se rendit illustre à Guadalajara et attirait les étudiants de toute l'Espagne. Tous deux furent appelés à Cordoue pour y résider et y enseigner. On leur permit de regagner leurs villes natales quand ils devinrent trop vieux.

Hors des raisons politiques de ce phénomène, on peut remarquer également que le mouvement du ḥadīth en Espagne n'a pas conduit à un but clair et tangible. Un effort incroyable a été réalisé pour collecter les traditions ; on les a filtrées, purifiées et on a employé les méthodes les plus rigoureuses pour s'assurer des garants, on étudiait les ḥadīths par cœur, on les ordonnait de toutes les manières possibles, et de tout cela quel a été le résultat? Pratiquement peu de choses. En Orient, la renaissance du ḥadīth régénéra tous les domaines des sciences religieuses. La doctrine shāfi'ite et toutes ses heureuses réper-

(1) Le manuscrit est conservé à la Bibliothèque Royale de Rabat. On n'a pas encore donné la permission de l'étudier. J'ai pu néanmoins le feuilleter.

(2) Ibn al-Faraḍī, nº 338.

cussions en étaient des fruits directs. Mais en Espagne, on n'est pas arrivé à quelque chose qui puisse justifier l'énorme effort que l'étudiant a dû faire pour s'assurer de la matière du ḥadīth. Même la doctrine shāfi'ite n'est pas arrivée à prendre racine en terre andalouse. On est devant le bizarre phénomène, des shāfi'ites espagnols obligés de suivre la doctrine de Mālik dans la pratique. C'est dire que le ḥadīth et le shāfi'isme étaient devenus avec le temps des études de luxe ; on les faisait par bon vouloir. Il est vrai que les Andalous qui étudiaient le ḥadīth ou professaient le shāfi'isme se distinguaient des autres par leur ampleur de vision et d'horizon, mais sous 'Abd al-Raḥmān III c'était plutôt une cause d'ennuis, puisque l'État n'approuvait nullement n'importe quelle déviation de la ligne traditionnelle. Plus tard, après la chute du Califat, ces études produiront de grands savants tels que Abū 'Umar Yūsuf ibn 'Abd al-Barr, Abū l-Walīd Sulaymān al-Bājī et Abū Muḥammad 'Alī ibn Ḥazm ; mais pendant le restant du IVe/Xe siècle elles ne produiront que peu de chose, ce qui décourageait beaucoup de personnes et les faisait se limiter au fiqh, étant donné que le Califat n'acceptait plus que le *taqlīd* et le *taslīm*.

Cela ne veut pas dire que l'étude du ḥadīth ait cessé en Espagne, cela est inimaginable ; mais le mouvement s'était ralenti. Il y avait de grands érudits tels que Yaḥyā ibn Mālik ibn 'Ā'idh (m. 375/985-6), Yaḥyā ibn 'Ubayd Allāh ibn Yaḥyā al-Laythī (m. 367/977-8), Muḥammad ibn Muḥammad ibn Yaḥyā ibn Mufarrij (m. 380/990), Qāsim ibn Sa'dān (m. 374/985), mais ils vivaient tous dans une tour d'ivoire.

Les Shaikhs de la Cour

La prédominance sous le Califat appartenait à des hommes de la classe de Mundhir ibn Sa'īd al-Ballūṭī (273-355/886-966). C'était un homme intelligent, ambitieux, actif et audacieux. Comme savant, il ne valait pas grand'chose, mais il était pratique, vif d'esprit et savait exploiter ce qu'il connaissait d'une façon très habile. Après une courte période d'études en Espagne, il fit un voyage hâtif en Orient ; il en revint ẓāhirite prononcé ; mais, bien entendu, il suivait la doctrine mālikite dans la

pratique. Il débuta comme cadi de Merida, puis cadi de quelques villes maritimes de l'Est de l'Espagne.

Entre temps, il avait pu se faire un nom grâce à une occasion. A une réception qu'offrait le calife aux ambassadeurs il sut capter l'admiration du calife al-Nāṣir. Un peu plus tard il fut nommé cadi de Cordoue ; ainsi il était devenu le plus éminent magistrat du pays.

Mundhir ibn Sa'īd ne tarda pas à découvrir que le calife lui témoignait une grande estime, et alors il s'imposa comme la plus haute dignité religieuse du pays. Il y avait auparavant des cadis qui étaient en même temps les shaikhs de leur époque, mais en vertu de leur savoir. Mundhir a été le premier cadi de Cordoue qui ait su s'imposer comme le shaikh de son époque grâce à son poste et au prestige du Califat. C'était logique et cela s'accordait parfaitement avec la nature des circonstances politiques : le calife imposa son autorité dans tous les secteurs de la vie andalouse. Il se considérait comme le chef religieux du pays. Le cadi de Cordoue était son délégué dans le secteur religieux et il devait être reconnu comme la tête des shaikhs, même si les gens mettaient en doute sa compétence scientifique (1).

Cependant, il faut reconnaître que Mundhir a su, par son intelligence, tirer le plus de profit possible de l'appui du calife. Il n'était ni docile ni servile, et dans certaines occasions il s'érigea en censeur du calife. Il montra une rare habilité ; car il sut toujours garder la mesure et montrer qu'il n'avait pas d'autres buts que de rehausser le prestige du califat. Il est vrai que 'Abd al-Raḥmān III fut quelquefois si mécontent de lui qu'il pensa le destituer ; mais la qualité de Mundhir comme grand orateur le fit renoncer à cette idée, car le calife aimait les grands éloges que faisait de lui Mundhir dans ses discours.

Mundhir occupa ce poste pendant seize ans (339-367/950-966) ; et à sa mort, sous le règne d'al-Ḥakam II, la position du cadi de Cordoue comme « shaikh de son temps » était devenue un fait.

(1) Voir Ibn al-Faraḍī, n° 1452. Pour le reste des renseignements sur Mundhir voir Lévi-Provençal, III, 139-141.

Mais, à la longue, cette évolution ne fut pas favorable aux cadis. Si Mundhir pouvait se défendre contre ses ennemis par son habileté et sa langue acerbe, ses successeurs ne le purent pas. Ils devenaient vite des shaikhs de la cour. Muḥammad ibn Isḥāq ibn al-Salīm (cadi de 356 à 367/967 à 977-8) se soutenait contre les critiques, parce qu'il était agressif et coléreux. Il était également un grand savant (1) et les gens l'acceptaient bon gré mal gré. Mais son successeur Muḥammad ibn Yabqā ibn Zarb (2) (cadi de 367 à 381/978-991-2) fut une fois lapidé par les Cordouans. Il dut se réfugier dans le mausolée dit de Murjāna jusqu'à ce que les gens d'armes vinssent le délivrer. On prétend que la cause apparente du mécontentement des Cordouans était son impuissance à faire venir la pluie par la prière ; mais en réalité les gens n'étaient pas convaincus de sa bonne foi ni de sa classe comme savant. Lui-même découvrit que sa grande faute fut de se transformer en un shaikh de la cour. Après sa mort, un de ses amis l'aurait vu en rêve, et Ibn Zarb lui aurait dit : « Je vois que la pire des choses est de fréquenter les rois et que la chose la plus utile est la lecture du Coran ».

La fin des Shaikhs de l'époque du Califat

La politique des califes envers les shaikhs a certainement affermi leur prestige, mais elle finit par priver le Califat d'un élément dont l'importance populaire était l'une des bases les plus solides du pouvoir de la dynastie marwānide de Cordoue. En éliminant la personnalité indépendante des shaikhs et en les privant de jouer leur rôle dans la vie politique et sociale andalouse, le Califat se priva en même temps de cette importante force morale qui soutenait son trône. Cela apparaît d'une façon tangible lorsque Muḥammad ibn abī 'Āmir et ses amis formèrent des plans pour usurper le pouvoir du calife marwānide.

Il est évident que la désignation de Hishām II (al-Mu'ayyad) au Califat à l'âge de dix ans et quelques mois n'aurait pas eu lieu sans la concurrence des shaikhs et des *fuqahā'* ; car d'un côté

(1) Ibn al-Faraḍī, n° 1317.
(2) *Ibid.*, n° 1361.

une telle nomination est contraire aux conditions de l'imamat, et d'un autre côté, ceux qui d'habitude avaient le mot décisif dans la désignation des successeurs d'émirs et de califes étaient contre elle : la camarilla — appuyée par quelques membres de la famille — avait son candidat et, s'il existait une opposition à la désignation de ce candidat, ils auraient pu imposer le leur si la majorité des shaikhs n'avaient pas appuyé la cause du fils d'al-Ḥakam II.

Nos sources exagèrent volontiers lorsqu'en relatant la légende de Muḥammad ibn Abī 'Āmir elles lui font commencer sa carrière comme un scribe à quatre sous à l'entrée du palais. Quelques lignes d'un manuscrit anonyme nous permettent de ne pas croire à cette légende fantastique. Ces lignes disent qu'il débuta comme intendant de la Monnaie de Séville. De là il fut appelé par son parent Khālid ibn Hishām à Cordoue, où il fut nommé directeur des constructions califales. Il attira alors l'attention d'al-Ḥakam II, qui le nomma préfet de police de la partie orientale de Cordoue et administrateur des biens de sa femme Subḥ al-Bashkunsiyya (1).

Ce Khālid ibn Hishām est certainement Khālid ibn Hāshim ibn 'Umar (m. 369/979-80) sur lequel nous avons rencontré une courte note chez Ibn al-Faraḍī. C'était un faqīh connu et parent de la femme d'Ibn abī 'Āmir. Un autre parent d'Ibn abī 'Āmir qui l'aida beaucoup était l'éminent faqīh Muḥammad ibn Yaḥyā ibn Barṭāl (m. 394/1003-4). Il était son oncle maternel. L'ascension d'Ibn abī 'Āmir a donc été préparée par des *fuqahā'* qui vivaient à la cour. Spécialement son oncle Ibn Barṭāl : il était l'ami de Muḥammad ibn Isḥāq ibn al-Salīm, cadi de Cordoue à la mort d'al-Ḥakam II, et de Muḥammad ibn Yabqā ibn Zarb, le cadi qui succèdera à Ibn al-Salīm.

Ibn abī 'Āmir devait donc son ascension à ses parents et amis

(1) Le manuscrit auquel je fais allusion ici est anonyme et ne porte pas de titre Nous l'avons photographié à la bibliothèque de Rabat. Il se compose de deux sections sur la géographie et l'histoire de l'Espagne musulmane. Il semble qu'il s'agit ici d'un abrégé de la chronique d'al-Rāzī et d'autres ouvrages postérieurs. La vie d'al-Manṣūr y est racontée à partir du folio 72. Le matériel de ce livre est d'une grande valeur et j'espère pouvoir l'identifier avant d'en faire l'objet d'une communication.

parmi les *fuqahā'*. Grâce à eux il a pu prendre pied dans le palais, centre du pouvoir, et ensuite, comptant toujours sur leur appui, il trouva son chemin.

Mais le grand jeu d'Ibn abī 'Āmir fut quand il amena les *fuqahā'* à approuver et appuyer une mesure tout à fait illégale : celle de la désignation d'un enfant comme calife. Ce faisant, Ibn abī 'Āmir assurait son avenir, mais détruisait ce qui restait de la popularité des *fuqahā'*.

Nous ne sommes pas sûrs si toute cette affaire fut l'œuvre d'Ibn abī 'Āmir seulement, mais certainement c'était un stratège très habile. Ses premières réussites sont dues à sa capacité d'exploiter les *fuqahā'* de cette époque, ce qui ne nous étonne nullement car il était lui-même un faqīh.

La désignation de Hishām II n'était pas chose facile. Jusqu'ici, on n'avait jamais nommé un enfant comme calife, car les normes de l'imamat ne reconnaissaient ni la nomination des mineurs ni le système des régents. Si cette désignation avait été faite par les vizirs, les militaires ou les courtisans, elle n'aurait pas été si scandaleuse. Le curieux dans le cas présent est qu'elle ait été arrangée par les *fuqahā'*.

Ibn al-Khaṭīb nous parle de cette affaire en détail. En plus de reproduire le texte de la chronique d'Ibn Ḥayyān sur l'événement, il dressa la liste de quelque cent trente-huit *fuqahā'* qui approuvèrent la nomination. Cette liste n'est pas tout à fait correcte, car Ibn al-Khaṭīb, désireux de montrer qu'il y avait des précédents à la désignation des enfants pour le trône, s'est efforcé d'accumuler le plus grand nombre de noms de *fuqahā'* importants qui aient appuyé cette nomination. Nous trouvons par exemple le nom de Yaḥyā ibn Muḥammad ibn Zarb qui était né en 382/992, c'est-à-dire douze ans après cet événement, et celui de Ḥasan ibn Dhakwān né en 366/976-7, c'est-à-dire l'année même de la nomination de Hishām II. Ibn al-Khaṭīb visait par cette liste — et par tout le livre de *A'māl al-A'lām* — à faire accepter aux *fuqahā'* de Fez l'idée de la désignation de l'enfant Abū Zayyān Muḥammad al-Sa'īd comme sultan mérinide après son père Abū Fāris 'Abd al-'Azīz sous la régence du vizir Abū Bakr ibn Ghāzi. Cet enfant fut proclamé sultan à la mort de son père en 774/1372. Cependant l'analogie des deux cas, celui de

Hishām II et celui d'Abū Zayyān, n'est pas parfaite, car dans le cas de ce dernier nous avons un régent, mais dans le cas de Hishām nous ne trouvons aucun responsable du pouvoir : on avait désigné l'enfant et rien de plus, c'est-à-dire que ceux qui avaient arrangé cette affaire, en réalité se nommaient régents.

Nous n'allons pas pousser cette enquête pour trouver tous les auteurs de cette farce ; ce qui nous importe ici, c'est l'effet produit sur l'esprit du peuple. Les conspirateurs agirent de telle façon que toute l'affaire apparut comme étant l'œuvre des *fuqahā'*. Ils ne se contentèrent pas de ceux de Cordoue, mais envoyèrent le document à toutes les villes du Califat pour le faire signer par les shaikhs qui pouvaient s'y trouver. Ils voulaient que cet acte fût approuvé à l'unanimité par les *fuqahā'* et savants. On peut suggérer que quelques-uns l'ont signé pour respecter le désir du calife défunt, d'autres pour garder l'unité du pays ou par nonchalance, et il y en eut qui avaient des visées politiques ou matérielles : Khālid ibn Hāshim, par exemple, fut nommé vizir, Ibn Zarb acquit la dignité de vizir en plus de la judicature de Cordoue, et Ibn Barṭāl fut nommé cadi de Cordoue après la mort d'Ibn Zarb. Beaucoup d'autres se sont assuré des gains respectables comme prix de leur collaboration ; mais le peuple les considérait tous comme des conspirateurs sans piété. En lisant la longue liste des *fuqahā'* qui mirent leur signature au bas de cette scandaleuse nomination, les Andalous se rendirent compte que dans le pays il n'y avait plus de *fuqahā'* dignes de respect et de confiance. C'était peut-être l'un des buts du vétéran de la politique Ibn Abī 'Āmir, car, en visant à la dictature complète, il voulait éloigner les shaikhs qui avaient une grande influence sur les masses. Leur approbation signifiait leur déchéance. Durant toute la période 'āmiride, les *fuqahā'* qui se nommaient *mushāwarūn* n'étaient en réalité que des courtisans serviles.

Le modèle de cette sorte de *fuqahā'* qui détruisirent leur propre prestige de même qu'ils sècouèrent les fondements du Califat de Cordoue est Abū l-'Abbās Aḥmad ibn 'Abd Allāh ibn Harthama ibn Dhakwān (1) ; c'était un jeune homme de vingt-quatre ans

(1) Voir sa biographie chez Ibn Bashkuwāl, *al-Ṣila*, n° 63.

quand Hishām II fut proclamé calife. Son père (m. 370/980-1) fut un disciple de Qāsim ibn Aṣbagḥ, et il put arriver à la magistrature du *radd* (1). Grâce à l'amitié d'Ibn abī 'Āmir, il y arriva en passant sur le cadavre de 'Abd al-Malik fils de Mundhir ibn Sa'īd, qui, ayant osé protester contre les actes d'Ibn abī 'Āmir et de ses complices, fut arrêté, exécuté et crucifié en 368/978 (2).

Ce qu'Ibn abī 'Āmir était en train de faire était d'épurer l'administration des gens loyaux aux Marwānides et de nommer à leur place des hommes à sa dévotion. Ainsi la maison de Dhakwān était devenue l'un des soutiens de la cause des 'Āmirides.

Aḥmad ibn Dhakwān vivait donc dans l'entourage du dictateur 'āmiride. Celui-ci était très généreux envers ses subalternes. Il nomma le jeune Dhakwānide cadi de Faḥṣ al-Ballūṭ (Valle de Pedroches), et lorsque son père mourut en 370 il fut nommé magistrat du *radd*. A l'âge de vingt-huit ans il était parvenu à un poste que d'autres n'obtenaient qu'après de longues années de carrière juridique. Le dictateur avait besoin d'hommes, et ce jeune faqīh lui paraissait prometteur. Il en fit l'un des jurisconsultes et le cadi de Cordoue en 392/1002 après la mort d'Ibn Zarb ; il lui donna également le titre pompeux de « grand cadi » *(Qāḍī l-Quḍāt)* ; c'était la première fois que ce titre était utilisé en Espagne. Plus tard, Ibn abī 'Āmir, qui s'appelait alors al-Manṣūr, le fit président de la prière publique dans la grande mosquée de Cordoue.

En même temps, Ibn Dhakwān était le conseiller de confiance d'al-Manṣūr. « Il avait, dit al-Nubāhī, une chambre spéciale où il se rendait et attendait qu'al-Manṣūr vînt le voir pour délibérer avec lui sur tous les problèmes. Quelquefois, il passait la nuit chez lui en toute chasteté et sans l'importuner » (3).

Étrange figure que celle de ce dernier des grands shaikhs de l'époque du Califat : un politicien en turban, lieutenant d'un

(1) Ibn al-Faraḍī, n° 722. On n'est pas sûr de la fonction que représente cette magistrature du *radd*. Voir ce que dit Abū l-Aṣbagh ibn Sahl, apud Nubāhī, *Marqaba*, p. 6, et Lévi-Provençal, *op. cit.*, III, index.

(2) Ibn al-Faraḍī, n° 821.

(3) Nubāhī, *Marqaba*, p. 85.

dictateur pour qui tous les moyens étaient bons pour parvenir à ses fins. Ce grand shaikh, le dernier d'une lignée qui avait fait fortune en appuyant la maison royale, se consacrait à aider celui dont le but principal était la destruction de cette même dynastie.

C'était un faqīh qui avait quelques traits de ressemblance avec un Abū Yūsuf ou un Ibn Abī Du'ād, mais avec une immense différence : ceux-ci étaient de grands savants et avaient leur pensée propre, tandis qu'Ibn Dhakwān n'avait que celle de son maître al-Manṣūr. On est ainsi amené à penser au fameux chapitre d'Ibn Khaldūn sur les dangers de l'intervention des *fuqahā'* dans la politique.

Certes, Ibn Dhakwān n'a rien gagné dans cette carrière orageuse. Ibn Ḥayyān et Ibn Ḥazm le critiquaient durement. Il rendit le même service à al-Muẓaffar fils d'al-Manṣūr et il devait le faire encore pour son second fils, le malheureux Shangūl. Il est tout naturel qu'il ait été l'objet de la fureur de Muḥammad ibn 'Abd al-Jabbār al-Mahdī qui détruisit la maison 'āmiride. Ibn Dhakwān et toute sa famille furent exilés à Oran. Il revint plus tard, et jusqu'à sa mort il passa le reste de sa vie dans la solitude. Il est mort en 413/1023, à l'âge de soixante et onze ans.

Son successeur 'Abd al-Raḥmān ibn 'Īsā ibn Fuṭays (m. 402/1011) fut peut-être plus savant que lui. Ibn Ḥayyān et Ibn Bashkuwāl exaltent ses vertus, mais il est certainement loin d'avoir l'esprit ascétique des vrais shaikhs. Il a été ministre avant de se charger de la judicature. Ibn Bashkuwāl dit qu'il était un des gens de ce monde *(wa-kāna min abnā' al-dunyā)* et qu'il a abandonné la tunique du vizirat lorsqu'il est devenu cadi. Mais ibn Bashkuwāl était un homme discret, et il s'est tu sur beaucoup de points négatifs de la biographie de ces savants. Ce que nous savons, c'est qu'Ibn Fuṭays n'abandonna pas son goût pour le luxe : cet homme, qui vivait dans un Cordoue triste et désolé, se plaisait à étudier dans une bibliothèque où tout était vert, les murs, le plafond, la porte et les tapis (1).

(1) Ibn Bashkuwāl, *Ṣila*, n° 679 ; Nubāhī, *Marqaba*, p. 87.

Il eut pour successeur dans le poste de cadi de Cordoue Yaḥyā ibn Wāfid al-Lakhmī (m. 404/1013-14), qui souffrit un dur supplice et faillit être crucifié. Il passa ses derniers jours emprisonné dans le palais et mourut assassiné (1).

Cette série de cadis-shaikhs de l'époque qui commence par Mundhir ibn Sa'īd se termine par un personnage d'un certain poids scientifique : 'Abd al-Raḥmān ibn Aḥmad ibn Bishr (m. 413/1022-23), qui a beaucoup souffert entre les mains du dernier calife umayyade d'Espagne : Hishām al-Mu'tadd. On dit que celui-ci assista à ses funérailles avec le sourire aux lèvres (2). Une ironie du sort, qui réunit dans ce cadre inhumain le dernier des grands shaikhs de l'époque du Califat et le dernier des califes ! Certainement ni 'Abd al-Raḥmān III ni son shaikh préféré Mundhir ibn Sa'īd n'avaient jamais pensé qu'ainsi finirait le drame du grand calife et de son grand shaikh.

Hussain MONÉS
(Madrid).

(1) Ibn Bashkuwāl, *Ṣila*, 1342 ; Nubāhī, *Marqaba*, 88-89.
(2) Ibn Bashkuwāl, n° 695 ; Nubāhī, *Marqaba*, p. 89.

LES COMMENCEMENTS DE LA PRÉDICATION ISMĀʿĪLIENNE EN IFRĪQIYA

L'histoire de l'Islam šīʿite est mal connue, sinon délibérément méconnue. Aussi la dynastie musulmane dont l'histoire est la plus mal connue est-elle celle des Fatimides, surtout dans sa phase magrébine. Pourtant la grandeur de leur civilisation qui prit ses racines dans la Tunisie médiévale avant de s'épanouir sur les bord du Nil, le poids de leur puissance dans le Bassin Méditerranéen ont été tels que leur histoire n'a pas eu moins d'éclat que celle de leurs rivaux musulmans les Abbassides et les Oméiyades de Cordoue, ou chrétiens les basileïs de Byzance. Leur empire fondé à Mahdiya et s'étendant sur la Berbérie avec la Sicile, l'Égypte, le Yémen, et en partie sur le Hedjaz et la Syrie fut même aussi glorieux que celui de Bagdad.

Mais l'étude de l'Islam s'est assigné très tôt une orientation unique bien définie : elle s'est donné pour tâche, exclusivement ou presque, la connaissance de l'Islam sunnite, celui de l'orthodoxie dominante. L'Islam des hérétiques, de toutes ces sectes dont l'ismāʿīlisme devait acquérir autant de prépondérance que de prestige aux Xe et XIe siècles, a été négligé, minimisé, souvent terni ou même sciemment déformé.

De grands savants musulmans se sont en effet appliqués à flétrir les sectes de l'Islam. L'apologie de l'orthodoxie, la défense de l'Islam officiel les a souvent conduits à condamner, entre autres, šīʿites et ḫāriǧites et à noircir leur mémoire. La lecture d'un Šahrastānī, d'un Baġdādī ou d'un Ibn Ḥazm découvre

pourtant à travers des développements touffus où la vérité scientifique s'entache de polémique, de détraction ou de calomnie, l'ampleur de la pensée hétérodoxe, et laisse mesurer le rôle important que les sectes ont joué dans l'élaboration de la culture et la civilisation de l'Islam médiéval.

D'ailleurs le repli de la pensée hétérodoxe sur elle-même dans un mouvement d'auto-défense et de conservation, a conduit progressivement les sectes à se renfermer sur elles-mêmes, à entourer leur héritage de cloisons si étanches que chaque communauté en fut réduite à vivre à part, uniquement de son legs, de sa propre sève. La stratification de la pensée musulmane de siècle en siècle acheva de l'engourdir et finit par déterminer cette ankylose des temps modernes de laquelle l'Islam cherche depuis un siècle à se dégager.

Le mérite revient aux Orientalistes d'avoir mis l'accent sur l'existence dans la pensée musulmane de ces courants hétérogènes et de s'être attachés par une recherche méthodique à en exposer les secrets sur lesquels l'écoulement du temps a jeté un voile de protection et d'oubli. Des études scientifiques, des efforts soutenus pour publier de précieux documents gardés aussi pieusement que jalousement, par les tenants dans chaque communauté de la tradition ancestrale, une tendance nouvelle à remonter aux sources de la pensée religieuse, à la libérer de ses contradictions et de ses angoisses, une inclination de plus en plus forte chez l'homme à la tolérance et la communion, tout cela contribue à favoriser chez le savant musulman tourné vers l'histoire de sa religion la recherche de son substrat, de sa vérité essentielle.

Aussi l'objet de notre étude est-il, en examinant les origines de la dynastie des Fatimides au Maghreb et les commencements de la prédication qui l'a fait naître, d'apporter, sur le rôle historique d'une secte que l'Islam a particulièrement décriée, un peu plus de lumière.

Cette lumière sera d'autant plus vive que la phase qu'on va étudier est demeurée obscure et que de précieux documents découverts depuis quelques années sont venus avec bonheur éclairer notre recherche. Ces documents conservés dans les biblio-

thèques privées en Inde et au Yémen sont ismā'īliens. Les plus importants sont des ouvrages composés dans la première moitié du IVe/Xe siècle — donc contemporains des événements — par al-Nu'mān (1), le célèbre cadi du quatrième calife fatimide, al-Mu'izz li-dīn Allah. Juriste sunnite, probablement ḥanafite, converti sous le règne du Mahdi, al-Nu'mān accéda aux hautes fonctions de cadi en chef, et après avoir acquis dans l'entourage des Imams une connaissance approfondie de la doctrine ismā'īlienne, ne tarda pas à se révéler un écrivain fécond, et à être ainsi le véritable fondateur de la théologie ismā'īlienne. L'inventaire de ses ouvrages et surtout la lecture de son *Kitāb al-maǧālis wa'l-musāyarāt* mettent en évidence le rang élevé qu'il occupait de par sa charge de « grand-cadi » *(qāḍi'l-quḍāt)*. Devenu le faqīh officiel de l'État, il contribua largement, par une collaboration étroite avec al-Mu'izz, à codifier le fiqh ismā'īlien et à le vulgariser par un enseignement public de la doctrine des Imams. Les *durūs al-Ḥikma* avaient lieu à la mosquée, après la prière du 'aṣr ; puis des séances de controverse étaient tenues dans une salle spéciale. Sa tâche primordiale était ainsi de diffuser les principes du fiqh ismā'īlien parmi la population ifrīqiyenne imprégnée de mālikisme. Pour rédiger ses traités de fiqh, al-Nu'mān consultait régulièrement l'Imam qui contrôlait le travail et souvent le corrigeait, surtout quand il s'agissait d'exégèse coranique selon la doctrine des Ahl al-Bayt, l'Imam étant seul qualifié pour faire une interprétation conforme à cette doctrine.

Des ouvrages qu'al-Nu'mān a composés, l'*Iftitāḥ al-Da'wā* traite directement de notre sujet et va par conséquent servir de source première à notre étude. La copie manuscrite dont nous avons obtenu un fac-similé à Dār al-kutub al-miṣriyya est conservée dans la collection privée de la famille Ḥamdāni à Surat. Copie récente, écrite en l'an 1315, elle comprend 281 folios, à raison de 16 lignes par page. L'ouvrage a été achevé en 346/957, sous le règne d'al-Mu'izz.

L'implantation de l'ismā'īlisme en Ifrīqiya au début du IVe/Xe siècle marque un tournant décisif dans le développement de

(1) Voir sur lui Dachraoui, *Contribution à l'histoire des Fatimides en Ifriqya* dans *Arabica*, tome VIII, 1961, p. 189 sqq., et les notes.

la prédication ismā'īlienne, par la naissance de la dynastie fatimide. En effet cet événement couronnait de succès un vaste mouvement de propagande politico-religieuse en faveur des descendants de Fatima que les Oméiyades puis les Abbassides s'étaient en vain évertués à étouffer. Le rêve que, de génération en génération, à travers les vicissitudes du temps, les adeptes du šī'isme avaient caressé prenait forme au Magreb. Le califat šī'ite était enfin proclamé en 910, à Kairouan, la grande cité du mālikisme, au cœur même de l'Occident musulman.

On connaissait bien mal dans quelles conditions, au milieu du IIIe/IXe siècle, en pleine période d'« occultation » *(satr)*, à l'époque du dernier Imam caché al-Ḥusayn b. Ahmad, la propagande ismā'īlienne était entrée dans une phase active. Pourtant l'ampleur de cette propagande était devenue telle qu'elle embrassait désormais l'ensemble du Monde Musulman divisé en « provinces » *(ǧuzur)* selon une organisation qui remonte à coup sûr à l'Imam Muḥammad b. Ismā'īl, sous le règne du calife abbasside al-Mahdi. L'intérêt exceptionnel de l'*Iftitāḥ* est de raconter les phases successives de la prédication ismā'īlienne devenue publique à partir de 270/883, depuis son commencement au Yémen jusqu'à l'avènement du Mahdi en Ifrīqiya, un quart de siècle plus tard, en 297/910.

De longs développements sont consacrés à la phase yéménite. L'auteur évoque l'activité clandestine des foyers de la *da'wā* à Salamiya et à Koufa, l'entrée d'Ibn Ḥawšab dans la *da'wā*, puis son envoi comme missionnaire au Yémen, en compagnie du yéménite Ibn al-Faḍl. Le récit des événements émaillé d'abondants détails biographiques retrace les progrès de la *da'wā* et la formation à Muḏayḫira, al-Ǧanad et Ǧayšān, et surtout à 'Adan Lā'a de foyers de propagande ; les succès d'Ibn Ḥawšab sur les Ya'fūrides de Sanaa ; l'organisation à partir du Yémen d'un vaste réseau de propagande et de pénétration ismā'īlienne, en Inde, au Sind, en Égypte et au Magreb (1).

(1) Cf. sur la prédication ismā'īlienne au Yémen : H. Hamdānī, *Al-Ṣulayḥiyyūn wa'l-ḥaraka al-fāṭimiyya fi'l-Yaman*, Caire, 1955. 'Umāra b. Abi'l-Ḥasan Alī al-Ḥakamī, *Tārīḫ al-Yaman*, 2e éd. par H. Sulaymān Maḥmūd, Caire 1957. Bahā' al-Dīn al-Ǧanadī, *Al-sulūk min ṭabaqāt al-'ulamā' wa'l-mulūk*, extrait intitulé

Mais le mérite essentiel de l'auteur est de montrer, en exposant les conditions politiques et sociales dans lesquelles l'ismā'īlisme s'est implanté au Yémen, comment la *da'wā* ne put aboutir à la fondation d'un État solide capable de s'opposer aux Abbassides et de proclamer le califat šī'ite.

Quant au Magreb, il devait se révéler un terrain plus propice au triomphe de la doctrine ismā'īlienne. Dans sa partie occidentale, une dynastie de la branche d'al-Ḥasan, celle des Idrissides, avait pu déjà s'ériger avec le soutien de la *'aṣabiyya* berbère et se développer autour de Fès. L'Ifrīqiya elle-même avait connu au milieu du IIe/VIIIe siècle une première infiltration šī'ite sur laquelle al-Nu'mān apporte quelques détails précis :

En l'an 145/762-3 deux missionnaires šī'ites envoyés, dit-on, par l'Imam Ğa'far al-Ṣādiq arrivèrent en Ifrīqiya. Le premier, Abu Sufyān, s'installa à Tala dans la région de Marmağanna et put former des noyaux šī'ites à Laribus et Nefta. Le second, al-Ḥulwānī, s'aventura jusqu'à Suğmār et s'installa à al-Nāzur. Il y acquit une réputation d'homme pieux et savant. Sa propagande eut du succès auprès de nombreuses tribus appartenant aux Sumāṭa, Nafza et Kutāma. Certains de ses jeunes disciples atteignirent l'époque d'Abū 'Abd Allah. Lorsque celui-ci débarquera en Ifrīqiya, il trouvera chez les Sumāṭa des partisans qui s'attacheront à son service et le suivront en Petite-Kabylie (1).

La seconde infiltration šī'ite eut lieu avec le missionnaire ismā'īlien Abū 'Abdallah dans des conditions politiques et sociales favorables qu'al-Nu'mān est seul à exposer d'une manière exhaustive. Dans le pays des Kutāma, la région montagneuse de la Petite-Kabylie où commença la « *da 'wā* » ismā'īlienne, les Aglabides n'exerçaient qu'un pouvoir théorique. Groupés en plusieurs tribus sous l'autorité unique de leurs chefs, les Kutāma jouissaient donc à dix journées de Raqqāda d'une autonomie

Aḫbār al-Qarāmiṭa bi'l-Yaman et édité par H. Sulaymān Maḥmūd (d'après H. C. Kay 1882), Caire 1957.

(1) Cf. les versions des sources sunnites surtout :
Ibn 'Iḏārī, *al-Bayān al-Muġrib*... tome I, Leyde 1948.
Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil*... tome VI, Caire 1348-53.
Ibn Ḫaldūn, *Histoire des Berbères*, tr. de Slane, tome II, Paris 1925-56.
Maqrīzī, *Itti'āẓ al-Ḥunafā'*... éd. Sayyāl, Caire 1948.

complète et possédaient une puissance indéniable accentuée par le relief accidenté de l'ensemble de leur pays qui échappait à tout contrôle des places fortes voisines, Mila, Sétif, Billizma, Baǧāya et Constantine. Les gouverneurs de celles-ci, qui du reste ne reconnaissaient qu'une suzeraineté aǧlabide formelle, redoutaient les Kutāma, peuple guerrier qui disposait d'une importante cavalerie et dont les nombreuses tribus tenaient une vaste région à l'accès difficile et bien abritée des incursions. Une telle situation politique et sociale propre à la vie tribale dans un pays montagneux n'était pas sans favoriser particulièrement la propagande du missionnaire ismā'īlien, d'autant plus que les Berbères ont toujours été pour les réformateurs des soutiens enthousiastes. Ainsi le pays et les hommes offraient un terrain fertile à l'action révolutionnaire du missionnaire ismā'īlien.

Tel qu'il est présenté par les sources sunnites, ce missionnaire fait figure d'un personnage sans relief, réduit au rang médiocre d'un simple comparse au service de l'Imam. L'*Iftitāḥ* au contraire fait de lui un portrait élogieux. Abū 'Abd Allah apparaît au fil du récit comme l'artisan de la victoire de la *da'wā* ismā'īlienne, le véritable fondateur de la dynastie fatimide. La narration d'al-Nu'mān est si riche de détails, si animée qu'il est possible de suivre le missionnaire tout au long des différentes phases de son apostolat, de dégager les traits marquants de sa personnalité ; son origine koufiote, son éducation dans un milieu šī'ite, sa formation doctrinale et son stage effectué auprès du missionnaire Ibn Ḥawšab au Yémen, le prédisposaient à assumer convenablement la tâche qui lui incombait au Magreb. Il devait y révéler dès les débuts de sa prédication ses qualités de missionnaire rompu au travail de propagande : patient et discret, d'allure modeste et au commerce agréable, il réussit dès les premiers contacts à la Mecque à forcer l'admiration des pèlerins Kutāma séduits par sa bonne parole et son vaste savoir.

C'est en 280/893 que le missionnaire Abū 'Abd Allah atteignit le pays des Kutāma en compagnie de ces pèlerins rencontrés à La Mecque. Il s'établit chez les Saktān à Ikǧān, petite citadelle accrochée à un versant du djebel Babor, non loin de l'actuelle localité de Chevreul, au nord de Sétif et de Mila. La tradition šī'ite donne au choix d'Ikǧān un caractère sacré : un ḥadīṯ que

l'on fait remonter jusqu'à Ǧa'far al-Ṣādiq aurait annoncé le soutien des « meilleurs hommes », les Kutāma, à la cause 'alide. En réalité, Ikǧān offrait au missionnaire, au cœur du massif montagneux des Babors, un asile de choix chez ses premiers partisans kutāmites, les Saktān. Les débuts de son apostolat furent couronnés de succès : après avoir converti les chefs Saktān, il se fit de solides partisans parmi les plus importantes fractions des Kutāma, les Masālta, les Ġašmān, les Aǧǧāna. Sa cause ne tarda pas à devenir notoire, et ses partisans affluèrent à Ikǧān où il accomplissait publiquement son apostolat. Les sources sunnites, Ibn al-Aṯīr, par exemple, ou ibāḍites, tel Abū Zakariyā, mettent en évidence le recours du missionnaire ismā'īlien aux prophéties et pratiques magiques pour convertir les Berbères. L'intérêt exceptionnel de l'*Iftitāḥ* est de montrer comment, séduites par l'idéal de justice et d'égalité propre à la propagande šī'ite et attirées par les promesses d'une réforme religieuse et sociale, certaines tribus Kutāma se rallièrent à la cause d'Abū 'Abd Allah. L'action révolutionnaire de cet homme venu d'Orient, *mašriqī*, s'appuyait sur l'attrait de sa science « orientale » et le prestige du « Mahdi attendu ». Abū 'Abd Allah éblouissait en effet ses interlocuteurs berbères aux connaissances rudimentaires par son étonnante maîtrise des sciences religieuses, fiqh, ḥadīṯ, kalām. Sa conduite exemplaire toute de piété et d'austérité le rehaussait à leurs yeux. Mais le missionnaire ismā'īlien les séduisait davantage en exaltant les mérites de son maître, l'Imam impeccable pour le compte duquel il était venu prêcher dans la montagne, ce « Mahdi » glorieux descendant du Prophète dont il annonçait la « venue » au Magreb et dont le rôle était de remplir le monde de justice comme il était rempli d'iniquité. Naturellement disposés à suivre les réformateurs religieux qui s'insurgent contre le pouvoir central, les Berbères s'empressèrent d'adhérer à la doctrine merveilleuse que prêchait ce savant « oriental ». Sur cette doctrine (1) telle qu'elle fut

(1) Parmi les travaux consacrés à l'ismā'īlisme et à sa doctrine, voir surtout : B. Lewis, *The Origins of Ismailism*, Cambridge 1940 ; W. Ivanow, *Ismaili tradition concerning the rise of the Fatimids*, Oxford, 1942 (Islamic Research Association Series, n° 10) ; *A creed of the Fatimids*, d'après le *Tāj al-'aqā'id wa-ma'din al-fawā'id*, de 'Alī b. M. b. al-Walīd, Bombay 1936 ; W. Madelung, dans *Der Islam*, t. 37, an. 1961.

adoptée à Ikǧān, al-Nu'mān nous renseigne avec précision : les adeptes devant la tenir secrète, *amr maklūm*, il en souligne la méthode initiatique et le caractère ésotérique. Aussi le missionnaire avait-il recours à une formule d'initiation : « Tâche d'arriver et tu trouveras la certitude ». Il tenait, au début de son apostolat, des séances pour entretenir les néophytes de l'aspect exotérique *(ẓāhir)* des vertus de 'Alī et des Imams. Lorsqu'il remarquait qu'ils avaient l'un après l'autre retenu son enseignement et au moment où il pressentait chez l'un d'entre eux une disposition à ce qu'il voulait de lui, il l'initiait alors progressivement jusqu'au moment où, le voyant adhérer, il le convertissait et lui faisait prêter serment.

Mais al-Nu'mān s'étend surtout sur l'effet moral que leur adhésion produisait sur les fidèles d'Abū 'Abd Allah, grâce à une application rigoureuse de l'éthique ismā'īlienne fondée sur la justice et la fraternité : il dépeint longuement la vie morale des Berbères, austère et nourrie de piété et de l'observance rigoureuse de la loi religieuse ; et il met d'autant mieux en relief la richesse morale de la communauté berbéro-šī'ite parée des vertus de l'Islam à ses débuts, qu'il se complaît à flétrir la corruption des cités aglabides, à dénoncer les turpitudes des Émirs, leur débauche et leurs crimes. Ikǧān était devenue la cité vertueuse du šī'isme où les « Auxiliaires d'Allah » (les *awliyā'*) rivalisaient autour de leur chef de piété et de zèle, au service de la jeune communauté des convertis liés désormais par le pacte de fraternité propre à l'idéal de l'ismā'īlisme.

Cependant, en dépit des succès de sa propagande à Ikǧān, Abū 'Abd Allah ne parvint pas d'emblée à rallier à sa cause la totalité des tribus Kutāma. Tandis que certains éléments lui apportèrent un soutien immédiat et énergique, d'autres se dressèrent contre lui, menés par des chefs jaloux de leur autorité. Aussi eut-il à surmonter des obstacles de taille : au cours d'un bref séjour à Mila pour soigner une gravelle chronique, il manqua de peu de tomber entre les mains du gouverneur aglabide Mūsā b. al-'Abbās. Il dut repousser, par mesure de prudence, la proposition faite aux Saktān par les tribus hostiles à sa cause, de le confronter avec les ulémas berbères réunis à Mila. Une longue lutte ne tarda donc pas à s'engager entre ces tribus et ses parti-

sans. Sur cette phase mouvementée de la prédication, l'*Iftitāḥ* apporte une véritable révélation : vivant et pittoresque, le récit d'al-Nu'mān décrit avec d'abondants détails les péripéties de cette véritable *fitna* au cours de laquelle le missionnaire se trouva plusieurs fois à deux doigts de sa perte. Une coalition animée par les gouverneurs des forteresses les plus proches d'Ikǧān et les chefs des tribus hostiles se forma pour tenter d'avoir raison des Saktān et de leur protégé, accusé d'avoir altéré la religion, divisé la communauté berbère et provoqué la guerre civile au sein du groupe Kutāma. Les coalisés, après en avoir appelé en vain à la solidarité berbère contre l'intrus, condamné la doctrine « orientale » qu'il prêchait et dénoncé son imposture, marchèrent sur Ikǧān, mais durent battre en retraite devant la résistance acharnée des partisans d'Abū 'Abd Allah. Ceux-ci durent se mettre sur pied de guerre et se transporter dans Tāzrūt, la citadelle des Ġašmān, pour s'y retrancher. De sanglants combats opposèrent la communauté ismā'īlienne aux coalisés conduits par le chef des Lahīṣa, Masālta et Laṭāya. Avec adresse et ténacité, entouré de compagnons pleins de zèle et de courageux partisans entièrement dévoués à sa cause, le missionnaire ismā'īlien tint tête à ses adversaires dans Tāzrūt, aménagé en base de guerre contre les infidèles et en *dār-al-hiǧra*, maison de l'expatriement, pour tous les convertis kutāmites. La coalition finit par se disloquer après avoir essuyé plusieurs revers devant Tāzrūt imprenable. Ces succès militaires d'Abū 'Abd Allah rehaussèrent son prestige et incitèrent les tribus à se soumettre à son autorité. Le ralliement définitif de tous les Kutāma à sa cause ne se fit pas attendre. Désormais le missionnaire ismā'īlien régnait en maître sur toute la Petite-Kabylie.

Quelques années — un peu plus de sept ans — suffirent donc à Abū 'Abd Allah pour édifier chez les Kutāma une communauté unie par les liens traditionnels de la *'aṣabiyya*, mais surtout par l'adhésion à une doctrine religieuse hostile au pouvoir central de Raqqāda. Doctrine religieuse et aussi politique, qui recommande à ses adeptes de s'insurger contre les usurpateurs pour leur arracher le pouvoir et le restituer à ses possesseurs légitimes, les descendants de Fāṭima, la fille du Prophète. En fondant le noyau d'un État šī'ite, à l'abri des montagnes de la Petite-

Kabylie, le missionnnaire ismā'īlien s'était par conséquent assigné comme tâche primordiale celle de conquérir le pouvoir pour le compte du Mahdi qui venait d'accéder à l'imamat à Salamiya. Mais avant d'affronter les armées aglabides, Abū 'Abd Allah prit soin de doter la jeune communauté de structures appropriées à son activité révolutionnaire. Il procéda à une réorganisation politico-sociale en répartissant les Kutāma en sept subdivisions constituées en formations militaires encadrées par des chefs responsables, des « doyens » *(mašā'iḫ)* et des missionnaires *(du'āt)*, et destinées à consolider le nouveau régime établi à Ikǧān.

Donc, ayant enfin étendu son autorité à tout le pays Kutāma, le missionnaire Abū 'Abd Allah entamait la seconde étape de sa mission, la révolte contre les Aglabides, pour la conquête de l'Ifrīqiya.

Dans le courant de l'été de l'année 289/902, le missionnaire ismā'īlien s'attaque à la première forteresse, Mila, qu'il prend sans peine. La conquête de cette ville par les Kutāma alarme l'Émir aglabide 'Abd Allah II, qui lance aussitôt contre le rebelle une première expédition commandée par son fils Abū Ḥawāl. Les développements consacrés à cette expédition par al-Nu'mān vantent la stratégie du général aglabide et mettent en valeur sa supériorité militaire : Abu Ḥawāl reprend Mila, détruit Tāzrūt évacuée par Abū 'Abd Allah et menace Ikǧān. Mais à la suite d'un engagement défavorable dans la montagne, Abu Ḥawāl bat en retraite à un moment où la victoire semble à sa portée et rentre en Ifrīqiya. Cette retraite, al-Nu'mān l'explique par l'abondance exceptionnelle de la neige. On comprend assez que les rigueurs de l'hiver dans la région montagneuse d'Ikǧān aient empêché le général aglabide de poursuivre son offensive.

La deuxième expédition, l'année suivante, commandée par le même Abu Ḥawāl, se solde également par un échec. Al-Nu'mān montre avec plus de précision cette fois les causes de la retraite, qu'il explique par une détérioration subite de la situation en Ifrīqiya. Il raconte dans une longue digression les graves événements intervenus à Raqqāda, et qui contraignent Abu Ḥawāl à regagner la capitale où son frère Ziyādat Allah, instigateur du meurtre de l'Émir régnant (leur père), ne tarde pas à le faire exécuter à son tour.

La troisième expédition commandée, l'année suivante, par Ibn Ḥabašī, un des membres les plus en vue de la famille aglabide, et qui a lieu après la chute de Sétif entre les mains des Kutāma, se termine par une lourde défaite de l'armée aglabide. Autant al-Nu'mān a insisté sur les mérites d'Abu Ḥawāl, autant il met en évidence la carence d'Ibn Ḥabašī et son ignorance fâcheuse de l'art militaire. Puis il décrit avec une complaisance non déguisée, qui donne au récit sa couleur épique, la campagne victorieuse du missionnaire ismā'īlien, qui s'avère un tacticien averti. La prudente stratégie que celui-ci adopte pour ménager ses forces retranchées dans la zone montagneuse d'Ikǧān, et s'en tenir à une attitude défensive, donne son fruit : sa résistance victorieuse aux offensives aglabides.

Après avoir repoussé les attaques aglabides, Abū 'Abd Allah prend l'offensive, à partir de l'année 293/906, et s'attaque à la ligne de défense de l'Ifrīqiya, les forteresses qui, à l'Ouest de Kairouan, forment une sorte de bouclier. Il conquiert l'une après l'autre les places de l'ancien « limes », dépourvues de garnisons suffisantes : Ṭubna, Billizma, Tiǧīs et Baġāya. Il écrase aux pieds de l'Aurès une armée aglabide de secours, commandée par Hārūn al-Ṭubnī. Lançant ensuite les contingents Kutāma en direction de l'actuel Djérid, dans la double intention sans doute de prévenir toute éventualité d'agitation ḫāriǧite et d'occuper une région prospère, il prend Gafsa et Qastiliya, et menace ainsi Kairouan par le sud-ouest. Il envahit enfin l'Ifrīqiya par Maǧǧāna et l'Oued Mellègue, et triomphe à Laribus en 296/909 de son dernier rival aglabide avant d'entrer à Raqqāda abandonnée par Ziyādat Allah III.

Sept années suffirent donc à Abū 'Abd Allah pour conquérir l'Ifrīqiya. Dès qu'il eut achevé dans le calme et la sécurité la réorganisation de l'administration et la mise en place des institutions propres au nouvel État, il s'empressa de marcher sur Siǧilmāsa, capitale de l'État midrārite du Tafilalt, au Magreb extrême, pour remettre au Mahdi qui s'y trouvait détenu le pouvoir qu'il avait conquis en son nom. Sur l'émigration du Mahdi de Salamiya jusqu'à Siǧilmāsa (1), l'*Iftitāḥ* apporte un

(1) Cf. sur l'odyssée du Mahdi, M. Canard, *L'autobiographie d'un chambellan*

jour nouveau en la plaçant dans un contexte historique précis marqué à l'aube du x^e siècle par les succès de la cause 'alide chez les Kutāma. On comprend mieux grâce à l'*Iftitāḥ* comment l'Imam put choisir de fonder le califat fatimide, non pas en Orient où il fallait faire front en même temps à la puissance abbasside et au danger qarmate, mais en Occident où le régime chancelant des Aglabides offrait un terrain plus propice. On comprend mieux grâce à l'*Iftitāḥ* comment un tel choix fut déterminé surtout par la fortune grandissante du missionnaire ismā'īlien, les développements victorieux de l'insurrection en Petite-Kabylie et l'inestimable soutien qu'apportaient à la cause des Fatimides les puissantes tribus Kutāma. On voit ainsi les raisons qui incitèrent le Mahdi à éviter de se rendre au Yémen après sa fuite précipitée de Salamiya vers l'Égypte en 289/902, peu de temps avant la prise de cette ville par le qarmate Zikrawayh. En effet la *da'wā* ismā'īlienne qui se trouvait compromise au Yémen par l'attitude traîtresse de 'Alī b. al-Faḍl et du missionnaire en chef Fīrūz, n'avait pas autant de fortune qu'au Magreb. D'autre part la volte-face du Mahdi, qui à Qastiliya renonce à rejoindre son missionnaire chez les Kutāma et se dirige vers Siğilmāsa, s'explique par des raisons politiques : en effet, au moment où le Mahdi pénétrait en Ifrīqiya, la force des Aglabides était encore considérable et le général Ibn Ḥabašī entrait précisément en campagne au début de l'automne de l'année 291/904. Prudent, l'Imam préféra ne pas gagner Ikğān dans des conditions aussi peu favorables, son missionnaire n'ayant pas encore gagné la partie. Il alla chercher refuge à Siğilmāsa, cité aussi prospère que Kairouan, où il devait avoir quelques partisans dévoués parmi la colonie iraqienne. Son séjour s'y poursuivit paisiblement, jusqu'au jour où, averti par Ziyādat Allah et alarmé par l'entrée des Kutāma dans ses domaines, le dynaste al-Yasa' b. Midrār le mit en détention. Abū 'Abd Allah, qui sur sa route renversa la dynastie ḫāriğite des Rustémides de Tahart, dut s'attaquer à Siğilmāsa devant l'obstination du Midrārite, le battre et délivrer le Mahdi. Celui-ci,

du Mahdi Obeidallah le Fatimide (traduction de la Sīrat Ja'far al-Ḥājib), dans *Hespéris* 1952.

proclamé solennellement à Siğilmāsa, puis à Ikğān, fit une entrée triomphale à Raqqāda le jeudi 20 rabī' II 297/6 janvier 910. Officiellement la dynastie fatimide entrait dans la première phase de son histoire.

Ainsi naquit l'État fatimide sur les ruines de l'État sunnite des Aglabides. Après avoir recueilli l'hérésie ḫāriğite que l'Islam officiel avait chassée d'Orient, la terre ifrīqiyenne recueillait sa rivale, l'hérésie šī'ite ismā'īlienne. La curieuse destinée de ce pays le mit à l'aube du xᵉ siècle en mesure d'héberger dans le sanctuaire même du mālikisme occidental l'anti-califat fatimide. Certes le séjour des Fatimides au Magreb fut de courte durée, et leur émigration en Égypte interprétée comme une contrainte dictée en partie par l'hostilité irréductible des Ifrīqiyiens. L'ismā'īlisme semble donc n'avoir pas survécu à leur passage en Ifrīqiya, tandis que d'importants îlots ḫāriğites se sont maintenus tant à Djerba qu'au Mzab. On a voulu y voir une fidélité absolue de l'Ifrīqiya au sunnisme, un triomphe de l'orthodoxie mālikite. En vérité, les thèses émises sur le compte des Fatimides en Ifrīqiya méritent d'être réexaminées à la lumière d'une recherche nouvelle fondée sur une confrontation de la documentation sunnite de laquelle on a disposé jusqu'ici avec les sources originales qui faisaient défaut. Se peut-il qu'aucune survivance de la foi šī'ite ne soit demeurée dans le cœur de ces Berbères qui jadis avaient suivi son apôtre dans les massifs montagneux de la Petite-Kabylie ? Se peut-il que le peuple d'Ifrīqiya ait été imperméable jusqu'au bout à une doctrine qui prêchait, avec l'idéal d'égalité et de justice, l'amour du Prophète et de sa noble descendance ? Que dire alors de tous ces juristes ḥanafites qui adoptèrent l'ismā'īlisme à Kairouan, Tunis et d'autres cités ? Que penser au juste d'une histoire religieuse de l'Ifrīqiya sur laquelle nous sommes renseignés par des documents à sens unique, écrits par des auteurs sunnites ? Le triomphe du mālikisme fut-il aussi net que donnent à le croire les textes de biographes pieux et zélés et d'historiographes officiels ? D'autre part quelle signification donner à cette vénération exceptionnelle que vouent dans nos campagnes les masses rurales aux noms du Prophète, de 'Alī, d'al-Ḥasan, d'al-Ḥusayn et de leur mère Fāṭima ? Une certaine littérature populaire chante encore les

exploits de *sayyidnā 'Alī*, dont on a figé dans des gravures à bon marché la geste héroïque. Cette littérature n'a pas cessé de glorifier la mémoire d'al-Ḥusayn, martyr de Kerbéla. Tout cela prête à réflexion et donnerait lieu de croire que quelque trace de la croyance šī'ite a subsisté dans le sentiment des masses ifrīqiyennes. Il demeure du reste bien des reliques du passé bientôt millénaire des Fatimides en Ifrīqiya : leur mosquée dresse toujours le premier témoignage de leur richesse artistique. Les belles pièces d'or épargnées par le temps illustrent la valeur du dinar *mu'izzī*. Les fouilles archéologiques n'ont pas livré tous les vestiges de leur brillante civilisation. Enfin leur capitale, la blanche cité, *Mahdiya al-bayḍā'*, a nargué victorieusement les vicissitudes de l'Histoire.

Farhat DACHRAOUI
(Tunis).

(1) Une donnée de l'onomastique bédouine en Tunisie : lorsqu'une femme bédouine met au monde des jumeaux de sexe mâle, elle les dénomme généralement Ḥasan et Ḥusayn.

LE MAITRE D'IBN KHALDŪN : AL-ĀBILĪ

Dans l'histoire de la pensée, l'étude de l'influence d'un maître sur un grand penseur est une des tâches qui peuvent paraître de peu d'importance ou d'utilité, mais qui s'avèrent en fait indispensables dès que l'historien des idées quitte le plan de l'analyse logique des systèmes. C'est que souvent la compréhension de la pensée d'un génie s'approfondit en s'enrichissant de l'éclairage que jette l'analyse de la formation et du rôle déterminant que jouent certains personnages dans la naissance d'une vocation. Tel est le cas de ce penseur, génial et aberrant, qui n'a cessé, depuis le XIX^e siècle, de préoccuper historiens, philosophes et sociologues, et de son maître, très célèbre dans son temps, Ibn Khaldūn et Al-Ābilī. Jusqu'à présent, les critiques n'ont pas envisagé une étude sérieuse de la formation d'Ibn Khaldūn. La place éminente que tient Al-Ābilī dans cette formation a, sans doute, déjà été signalée par plusieurs critiques (1). Mais elle n'a jamais été l'objet d'une analyse un peu poussée. La nécessité d'une telle analyse n'a pas besoin d'être démontrée ; et c'est pour y contribuer que nous consacrons ces lignes au maître dont l'importance singulière est soulignée par l'auteur des *Prolégomènes* lui-même.

La difficulté de l'étude d'une relation d'influence est trop évidente pour que nous rappelions le caractère inévitablement partiel de ces lignes. Mais ce caractère est encore plus partiel,

(1) Citons notamment :
A. Al-Wardī : *Manṭiq Ibn Khaldūn*, Le Caire, 1962, pp. 129-131.
M. Mahdi : *Ibn Khaldûn's philosophy of history*, Londres, 1957, pp. 34-36.
G. Bouthoul : *Ibn Khaldoun, sa philosophie sociale*, Paris 1930, pp. 16-17.
S. Al-Ḥuṣrī : *Dirāsāt 'an muqaddimat Ibn Khaldūn*, Le Caire, 1961, p. 71.

à un double titre. D'une part, nous isolons l'étude des rapports d'Al-Ābilī et d'Ibn Khaldūn de l'ensemble de la formation, en vue de les faire ressortir de la complexité des faits dont il faudrait tenir compte ; d'autre part, nous nous appuyons sur des sources qui, pour la plupart, ne fournissent que des renseignements vagues. Al-Ābilī ne semble pas avoir laissé d'écrits. Les auteurs anciens qui parlent de lui le font d'une façon très inégale. Nous ne trouvons chez Ibn Al-Qāḍī (1), Ibn Farḥūn (2), Aḥmad Bābā (2), Ibn Ḥajar (3), rien qui soit réellement éclairant. Ces auteurs rapportent, en les résumant et en les déformant parfois, des témoignages que nous trouvons chez Ibn Maryam (4), chez Al-Maqqarī (5), chez le frère d'Ibn Khaldūn (6), et chez Ibn Khaldūn (7) lui-même qui, somme toute, demeure la source la plus détaillée et la plus riche. De toute façon, tous ces documents sont insuffisants pour une connaissance quelque peu approfondie de la vie et de la personnalité d'Al-Ābilī. Ce que nous tentons ici se réduit donc à quelques notes qui ne seront peut-être pas inutiles dans la mesure où nous sommes obligés d'interroger l'histoire dans les documents qu'elle nous conserve.

Vie et culture d'Al-Ābilī

Telle qu'elle est racontée par Ibn Khaldūn, la vie d'Al-Ābilī peut se diviser en trois périodes. La première va de 681 de l'hégire (8), date de sa naissance, jusqu'à environ l'année 700,

(1) *Durrat al-ḥijāl*, Rabat, 1934, t. I, pp. 219, 283, 290, 291. En parlant d'Ibn Khaldūn (t. II, pp. 357-358), cet auteur ne mentionne même pas Āl-Abilī au nombre de ses professeurs.

(2) *Al-Dībāj* et *Nayl al-iblihāj* (édités ensemble) contiennent des allusions très rapides et pauvres.

(3) *Al-Durar al-Kāminat*, t. III, pp. 288-289, n° 766.

(4) *Al-Bustān*, éd. Alger, 1908, pp. 214-219. Cf. aussi la trad. Provenzali, Alger 1910, pp. 246-253.

(5) *Nafḥ al-ṭīb*, Le Caire 1302 H., t. III, pp. 131-133, 119.

(6) *Histoire des Beni 'Abd-El-Wād, rois de Tlemcen*, trad. A. Bel, Alger, 1903, t. I, pp. 71-72. Le texte arabe se trouve, dans le même volume, à la page 57.

(7) *Lubāb*, éd. Luciano Rubio, Tétouan, 1952.
Al-Ta'rīf, éd. Dār al-kitāb al-lubnānī, pp. 21-23, 33-39.
Muqaddimat, éd. M. Muḥammad, Le Caire, pp. 328-329.
Histoire des Berbères, trad. de Slane, Alger, 1856, t. IV, pp. 156, 167.

(8) Nous nous tiendrons aux dates de l'ère islamique seulement, celles de l'ère chrétienne ne présentant presque pas d'écart pour les deux derniers chiffres.

date de son départ en Orient ; elle représente sa première formation. La deuxième s'étend sur sept années environ, c'est-à-dire jusqu'à son retour au Maghreb ; elle représente la deuxième formation. La troisième va jusqu'à sa mort survenue en 757 ; elle est manifestement la plus longue, la plus riche aussi en expérience et en activité.

Al-Ābilī (Muḥammad Ibn Ibrāhīm) est né à Tlemcen. Son père, originaire de l'Andalousie, servait dans l'armée des Banī Zayyān, maîtres du royaume 'abd al-wādide. Sa mère était fille de Muḥammad Ibn Ghalbūn, juge à Tlemcen. Ainsi, le jeune Al-Ābilī était soumis à une double sollicitation. D'une part, il pouvait suivre la voie de son père et faire une carrière militaire ; d'autre part, il pouvait s'orienter vers les études et exercer quelque fonction intellectuelle (1). Il semble qu'il ait passé ses premières années auprès de son grand-père maternel ; ce qui favorisa chez lui la naissance d'une passion pour l'étude, servie par de grandes capacités, et d'une aversion pour les fonctions militaires, qui détermineront nombre de ses options ultérieures.

L'atmosphère générale dans le royaume 'abd al-wādide, au cours du dernier quart du VII^e siècle, n'était pas favorable à la poursuite tranquille des études. En effet, les tentatives d'invasion mérinide se succédaient, si bien qu'en 698 le sultan Abū Ya'qūb Yūsuf décida de forcer la ville de Tlemcen en l'affamant. Le siège fut hermétique ; mais la ville ne se rendit pas. Le père d'Al-Ābilī était chef de troupe à Ḥonein, port de Tlemcen ; il tomba captif d'Abū Ya'qūb. Le bruit courut alors à Tlemcen que le sultan mérinide libérait ses captifs en échange de leurs enfants pris comme gage. Encouragé par ses parents, Al-Ābilī voulut remplacer en captivité son père. Il sortit hors des murailles, mais constata que c'était un faux bruit. Son courage le livra à l'envahisseur qui l'enrôla dans son armée. Mais la charge n'a guère plu à notre jeune homme. Il lui a fallu

(1) Sur cette question de profession et de carrière, voir : R. Brunschvig, *La Berbérie orientale sous les Ḥafṣides*, Paris, 1947, t. II, pp. 167-168. Relevons cette phrase qui s'applique aussi bien à la Berbérie Centrale : « Il serait vain de nier que, dans l'immense majorité des cas, la situation des individus était étroitement déterminée par celle de leur père, de leurs proches parents. »

prétexter un départ en pèlerinage pour échapper à la situation.

En quittant l'armée mérinide, Al-Ābilī a définitivement choisi sa voie. Près de Tlemcen, caché en compagnie des pauvres, il rencontra un personnage mystérieux, un Chef shī'ite, venu de Karbalā' pour appeler à la cause hétérodoxe. Al-Ābilī se joignit à sa suite pour continuer son pèlerinage, car ce Chef s'est vite rendu compte que ses chances étaient nulles devant la force des Mérinides, et décida d'abandonner la partie (1).

Au cours du voyage par mer, entre Tunis et Alexandrie, Al-Ābilī but du camphre, et en eut des troubles cérébraux. C'est pourquoi, il ne put profiter de l'enseignement des grands professeurs qui enseignaient alors en Égypte, Al-Hindī, Al-Tabrīzī, Ibn Al-Badī', etc. Cependant, il continua son voyage en Syrie, effectua le pèlerinage de la Mecque en compagnie du Chef shī'ite, et revint avec lui à Karbalā'. Qu'a-t-il fait là ? Combien de temps y est-il resté ? Aucune indication précise ne peut être avancée. Le récit d'Ibn Khaldūn est, à ce sujet, très réticent, voire ambigu. Nous verrons un peu plus loin ce qu'il faut en penser. Bref, Al-Ābilī reprit le chemin du Maghreb. Son arrivée coïncidait avec la mort d'Abū Ya'qūb, abattu par un de ses eunuques, en 706 (2). Tlemcen est libérée (3), et Al-Ābilī s'y installe.

Ici commence la troisième période de sa vie, qui sera presque entièrement consacrée à l'étude et à l'enseignement. Cette fois, ses professeurs sont bien connus. Tout d'abord, il suit des leçons de Logique et d'Uṣūl auprès d'Ibn Al-Imām (Abū Mūsā), savant très compétent et très célèbre (4). Mais le nouveau maître de Tlemcen, Abū Ḥammū Mūsā Ier (708-718) voulait lui confier l'administration de son trésor, à cause de sa compétence en arithmétique. Pour refuser et échapper à la contrainte, notre homme est obligé de fuir à Fès, où il se cache pour un moment chez un mathématicien juif, qui lui fournit l'occasion de

(1) *Al-Ta'rīf*, p. 35. *Muqaddimat*, p. 329.

(2) *Al-Ta'rīf*, p. 36.

(3) Ch.-A. Julien : *Histoire de l'Afrique du Nord*, Paris, 1961, t. II, p. 157.

(4) Pour quelques détails sur les deux fils de l'Imām (Ibnā l-Imām), voir : *Al-Ta'rīf*, pp. 29-32 ; *Nafḥ*, III, p. 118 ; *Al-Bustān*, p. 123 ; *Histoire des Beni 'Abd-El-Wād*, pp. 90-91 ; *Al-Dībāj*, p. 152.

perfectionner ses connaissances en mathématiques. Vers l'année 710, Al-Ābilī vient à Marrakech, fait la connaissance du grand savant Ibn Al-Bannā' (1), avec qui il étudie toute sorte de matières relevant du domaine de la philosophie. Après la mort d'Ibn Al-Bannā', et jusqu'en 737, il vit auprès d'un chef des tribus Haskūra, d'abord à la montagne, puis à Fès où ce chef a dû venir sur l'invitation du sultan Abū Sa'īd. Durant ce temps, Al-Ābilī enseigne et acquiert une grande renommée. En 737, le sultan Abū l-Ḥasan l'appelle à sa cour, sur une indication d'Ibn Al-Imām. Al-Ābilī accompagne le sultan dans ses expéditions. Il assiste en particulier à la bataille de Ṭarīf (740) et vient à Tunis lors de la conquête de l'Ifrīqiya par Abū l-Ḥasan (748). C'est à cette occasion qu'Ibn Khaldūn le rencontre. Ensuite, il quitte Tunis vers 752, pour rejoindre le sultan Abū 'Inān. Il meurt quelques années plus tard, à Fès, en 757.

Telle est, schématiquement tracée, la ligne d'évolution de la vie d'Al-Ābilī. A part quelques péripéties aventureuses, cette vie fut relativement homogène, calme et féconde. Le prestige du shaykh était considérable, et son autorité dans les sciences rationnelles était unaninement reconnue. Toute une génération de lettrés et juristes suivit ses leçons et profita de son enseignement (2). Il semble qu'il suscitait, par sa brillante intelligence et sa vaste culture, l'enthousiasme en même temps qu'il inspirait le respect.

Il nous faut cependant préciser davantage le caractère de sa culture, et de son rationalisme. Car ce savant, « dont les connaissances étaient encyclopédiques » (3), manifestait nettement une préférence pour les sciences fondées sur la raison. A quelle tendance, à quelle tradition rattacher cette préférence ? La réponse à cette question restera, dans l'état actuel de nos connaissances, un peu conjecturale. Mais il est nécessaire d'essayer de la formuler.

(1) Sur Ibn Al-Bannā', on peut consulter : Dr H. P. J. Renaud : *Ibn al-Bannā' de Marrakech sufi et mathématicien*, dans *Hespéris* 1938. *Le calendrier d'Ibn Al-Bannā' de Marrakech*, texte arabe inédit, établi, traduit, annoté, par Dr H. P.J. Renaud, Paris, 1948. Vernet : *Contribución al estudio de la labor astronómicade Ibn Al-Bannā'*, Tétouan, 1952.

(2) *Histoire des Beni 'Abd-El-wād*, texte arabe, p. 57.

(3) *Lubāb*, préface.

Nous avons vu que d'une façon générale Al-Ābilī a fait le tour de toutes les sciences rationnelles connues de son temps, mathématiques, logique, métaphysique, dogmatique, qu'il a connu les maîtres les plus éminents du Maghreb, et qu'il enseignait avec passion et habileté. Mais il nous semble que le récit d'Ibn Khaldūn, que nous avons suivi de près dans les lignes précédentes, est, sinon inexact, du moins un peu obscur et incomplet. Il s'agit en effet du silence qu'il observe au sujet du séjour d'Al-Ābilī en Orient, et spécialement en Iraq. Est-ce un oubli pur et simple ? Il ne le semble pas du tout. Est-ce dû à un manque réel de faits à rapporter ? Il ne le semble pas non plus. Car, si le récit est juste, le séjour d'Al-Ābilī en Orient aurait duré près de sept ans ; et il est très peu probable que le trouble nerveux — à supposer qu'il y ait eu réellement un trouble — ait duré pendant tout ce temps, pour disparaître brusquement lors du retour au Maghreb. Sommes-nous devant un camouflage de la part d'Al-Ābilī, qui aurait créé de toutes pièces l'histoire de sa maladie en vue de taire quelques relations ou quelque tendance shī'ite inacceptable dans les sociétés maghrébines ? La supposition ne paraît pas dénuée de tout fondement ; mais son degré d'évidence est loin d'être suffisant (1). Pour avoir un peu plus de clarté à ce sujet, il faudrait procéder à l'étude des mouvements politiques et des courants intellectuels que le shī'isme a provoqués et qui ont retenti, sous quelque forme, sur la vie politique et intellectuelle du Maghreb. Mais, quoi qu'il en soit, ce qui est important pour nous, c'est d'arriver à dégager la tendance intellectuelle d'Al-Ābilī, formée sous l'influence d'hommes ou d'auteurs orientaux, autour desquels se nouait le débat intellectuel de l'époque. A ce niveau, nous possédons du frère d'Ibn Khaldūn, Abū Zakariyyā Yaḥyā, et d'Al-Maqqarī, plusieurs indications précieuses.

En effet, le frère d'Ibn Khaldūn affirme qu'Al-Ābilī a connu les savants de l'Orient et qu'il a profité de leurs leçons (2), sans toutefois préciser de quels savants et de quelles leçons il s'agit.

(1) M. Al-Wardī (*op. cit.*, pp. 129, 133) va peut-être trop loin en affirmant qu'Al-Ābilī était shī'ite et qu'il pratiquait la *taqiyyat*.

(2) *Op. cit.*, t. I, p. 57.

Cette imprécision est diminuée par plusieurs traits rapportés par Al-Maqqarī (1), signifiant qu'Al-Ābilī était très attaché aux écrits de Rāzī. Entre autres, il dit qu'Al-Ābilī a corrigé, de mémoire, un texte de Rāzī dont certains termes étaient radicalement modifiés (2). Par ailleurs, nous savons par le *Lubāb* qu'Al-Ābilī connaissait parfaitement le *Muḥaṣṣal* de Rāzī, et le commentaire de Ṭūsī. Il est donc légitime de supposer que cette connaissance fut acquise au cours de son séjour en Iraq ou en Syrie. Rāzī et Ṭūsī renvoient respectivement à Ghazālī et à Ibn Sīnā, dont ils continuent le dialogue et le débat. Nous savons aussi qu'Al-Ābilī utilisait dans son enseignement des livres d'Ibn Sīnā (3). Cela ne veut certes pas dire, à coup sûr, qu'il a étudié ces livres en Orient ; mais cela renforce l'hypothèse que son initiation à la philosophie fut accomplie lors de son séjour, au contact des philosophes rationalistes et des théologiens dialecticiens qui formaient un ensemble plus ou moins lié par une certaine façon de considérer le problème de la connaissance (4). On pourrait objecter que cette initiation s'est faite plus tard, sous la direction d'Ibn Al-Imām, dont les références remontaient à Rāzī par l'intermédiaire d'Ibn Zaytūn qui avait introduit Rāzī au Maghreb et qui avait formé beaucoup de disciples. En fait, le résultat reste le même ; mais il ne nous semble pas nécessaire qu'il faille recourir à cette supposition. Le contraire serait peut-être plus conforme à la réalité. Al-Ābilī n'aurait continué de travailler avec Ibn Al-Imām que parce que déjà il était très initié aux questions de la spéculation philosophique et dogmatique, telles qu'elles avaient évolué depuis Ibn Sīnā et Ghazālī.

Reste une question à poser. Est-ce que notre homme a connu Ibn Taymiyya (m. 728) ? A ce sujet, nous n'avons aucune indication précise et positive. Al-Maqqarī, le disciple d'Al-Ābilī,

(1) Ce Maqqarī est un ancêtre de l'auteur du *Nafḥ ;* il a étudié sous la direction d'Al-Ābilī.

(2) Ibn Maryam, *op. cit.*, p. 248.

(3) *Al-Ta'rīf*, p. 65, où il est dit qu'Al-Ābilī a expliqué *Al-Ishārāt* à Muḥammad Al-Ḥasanī.

(4) Gardet et Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, Paris, 1948, pp. 162 sq.

rapporte que son maître s'indigna lorsqu'il entendit 'Abdallah Al-Zammūrī lui raconter qu'Ibn Taymiyya critiquait le *Muḥaṣṣal* de Rāzī, l'accusant de s'éloigner des véritables fondements de la religion (1). Cette indication renseigne plus sur la nature des rapports d'Al-Ābilī avec Rāzī que sur ses rapports avec Ibn Taymiyya. Toutefois, il nous semble qu'Al-Ābilī n'a pas dû connaître la pensée du célèbre savant d'une façon profonde et complète. Au début de ce VIII^e siècle, Ibn Taymiyya n'avait pas encore imposé sa renommée définitivement, et n'avait pas encore écrit tous ses ouvrages (2).

Ainsi, l'on peut dire que la formation d'Al-Ābilī s'acheva sous l'égide de la pensée orientale, dogmatique et philosophique, où des tendances rationalistes étaient nettement affirmées. Au premier plan de ces tendances venait le problème critériologique. Al-Ābilī n'adopta probablement pas les positions d'un seul auteur ou d'une seule école. Le débat entre théologiens et philosophes avait perdu de son acuité ; et le Maghreb n'était pas particulièrement favorable à l'exercice de la spéculation. La rencontre avec Ibn Al-Imām et avec Ibn Al-Bannā' aurait servi à préciser et à approfondir certaines de ses connaissances. Ibn Rushd semble avoir joué un rôle minime dans ses études. En somme, malgré le peu d'innovation qu'il a apporté, cet homme est certainement admirable par son courage et le rayonnement de son intelligence.

Al-Ābilī, maître d'Ibn Khaldūn.

Lorsqu'en 748, Al-Ābilī vint à Tunis en compagnie du sultan Abū l-Ḥasan et des nombreux professeurs qui formaient l'élite intellectuelle du Maghreb, Ibn Khaldūn avait seulement seize ans. Il avait déjà commencé de fortes études traditionnelles, religieuses, juridiques et littéraires ; mais le domaine des sciences rationnelles lui était encore inconnu. La célébrité d'Al-Ābilī

(1) Ibn Maryam, *op. cit.*, p. 249. Nous trouvons la même chose dans *Nafḥ*, III p. 119.

(2) Notamment, le *Kitāb al-radd 'alā l-manṭiqiyyīn* (éd. Bombay, 1949). Cependant, il faut noter que les relations entre maîtres orientaux et professeurs maghrébins, durant la première moitié du VIII^e siècle, sont très complexes, et attendent d'être étudiées en elles-mêmes.

l'avait précédé en Ifrīqiya. Une amitié l'a vite lié avec le père d'Ibn Khaldūn, qui facilita à ce dernier la rencontre avec son nouveau et prestigieux professeur. Les événements politiques et le grand fléau de la Peste, qui a emporté les parents d'Ibn Khaldūn et un grand nombre d'hommes illustres, n'ont pas profondément gêné l'activité et l'influence d'Al-Ābilī. Sur la demande pressante de la famille d'Ibn Khaldūn, il est resté pendant trois ans à Tunis, se livrant à l'enseignement et à la discussion. Parmi les étudiants qui fréquentaient son cercle, nous retenons le nom d'Ibn 'Arafa, futur grand juge de Tunis et ennemi d'Ibn Khaldūn. Celui-ci se montrait supérieur à son camarade, malgré la grande différence d'âge qui les séparait (Ibn 'Arafa est né en 716, et Ibn Khaldūn en 732). Une profonde jalousie est née dans le cœur d'Ibn 'Arafa, jalousie qui explosera vers les années 780 (1). Al-Ābilī reconnaissait les dons d'Ibn Khaldūn (2). Son prestige et sa grande expérience exerçaient sur l'âme de 'Abd Al-Raḥmān une sorte de fascination où le commerce des idées et la correspondance intellectuelle dépassaient les relations de simple respect et d'admiration. Une vocation s'éveillait.

Ibn Khaldūn dit qu'il a étudié avec son maître, successivement, les mathématiques, la logique, les Uṣūl, et le reste de la philosophie (3). Aucun titre précis n'est indiqué ; et il est malaisé de savoir par rapport à sa culture encyclopédique ce qu'il a pu travailler le mieux durant cette période de sa formation. Mais les espèces de matières étudiées et l'ordre de leur présentation sont déjà très significatifs. Al-Ābilī semble suivre dans son enseignement le même ordre qu'il a suivi lui-même dans sa formation. D'ailleurs cet ordre qui fait une place à part aux mathématiques, qui mêle la science des Uṣūl aux sciences philo-

(1) C'est-à-dire au moment où Ibn Khaldūn rentrera à Tunis, après avoir écrit les *Prolégomènes* et commencé son *Histoire universelle; Al-Ta'rīf*, p. 249 sq. Pour le conflit entre Ibn Khaldūn et Ibn 'Arafa, cf. R. Brunschvig : *op. cit.*, p. 391, où la valeur profonde et symbolique de l'opposition entre le faqīh et l'historien-sociologue est clairement saisie et exprimée.

(2) *Al-Ta'rīf*, p. 23.

(3) *Al-Ta'rīf*, p. 38. Nous retrouvons, à quelques différences près, la même division et le même ordre d'exposé dans la sixième partie des *Prolégomènes*.

sophiques, reproduit l'état auquel était arrivé l'équilibre des sciences spéculatives. La logique s'était imposée à la tradition des « mutakallimīn » ; la métaphysique ne détenait plus seule l'instrument rationnel. On peut estimer qu'en mathématique Al-Ābilī utilisait des livres d'Ibn Al-Bannā', en métaphysique et en théologie les grands traités d'Ibn Sīnā et de Rāzī. En Logique, on peut penser qu'il expliquait en particulier des écrits de Khawanjī (1). L'essentiel à noter est que son enseignement était général, et alliait une étude historique des problèmes aux exigences d'une réflexion sur eux. Par là, il appliquait une méthode pédagogique intéressante, qui favorise le développement des connaissances sans nuire à celui de la faculté critique.

Le premier fruit manifeste des relations d'Ibn Khaldūn avec son maître fut le *Lubāb*. Outre le courage qu'il dénote, ce petit résumé d'un grand ouvrage difficilement accessible, montre les sources qui ont nourri la réflexion rationnelle du jeune Ibn Khaldūn. En effet, cet exercice avait pour condition et conséquence de plier l'intelligence aux textes durs, à la fidélité au sens, à l'enchaînement logique des idées, aux nécessités du raisonnement et de la critique, en même temps qu'il mettait à la portée de l'assimilation toute sorte de courants existant parmi les théologiens et les philosophes (2). A l'exposé historique se joint une critique systématique, développée soit par Rāzī, soit par Ṭūsī. Mais l'effet le plus profond qu'a dû avoir cet exercice sur l'intelligence d'Ibn Khaldūn, c'est de l'avoir placé devant un problème central dans la tradition arabe musulmane, le problème de la connaissance, ses sources et ses limites. Avec Al-Ābilī, Ibn Khaldūn rencontre à la fois un problème philosophique et un problème de la philosophie. Si la philosophie se fonde sur la spéculation rationnelle pure, quel droit a-t-elle à atteindre la vérité ou la réalité ? Telle est la question qui, nous semble-t-il, s'est posée à Ibn Khaldūn, à partir de ses contacts avec Al-Ābilī et la tradition de Rāzī. Bien entendu, cette question est restée informulée avant les *Prolégomènes*.

(1) *Muqaddimat.*, pp. 579, 532, 492.

(2) Ibn Khaldūn était conscient de toute cette richesse, comme cela se voit dans la préface du *Lubāb*.

Mais elle se dessine déjà à travers la recherche d'Ibn Khaldūn qui se poursuit au cours de ses pérégrinations politiques, s'exprimant par quelques écrits de circonstances (1), et dont le point de départ ne peut se découvrir que dans la qualité de la rencontre avec Al-Ābilī.

L'influence de ce dernier s'étendit sur d'autres domaines aussi. En effet, la grande expérience pédagogique d'Al-Ābilī lui a révélé les défauts de certains procédés particulièrement néfastes pour la transmission de la connaissance. Nous trouvons chez lui, d'après le témoignage de ses disciples (2), quatre idées fort intéressantes : la prolifération des livres nuit à la présentation des connaissances ; le seul recours au livre ne suffit pas pour l'acquisition de la science, il faut voyager, rencontrer les maîtres et étudier sous leur direction ; les abrégés voilent les véritables matériaux à connaître ; c'est pourquoi les étudiants doivent laisser les Précis et chercher la science dans les sources. Ibn Khaldūn a certainement profité de ces idées, pour ses études, son enseignement et ses écrits. Dans la sixième partie des *Prolégomènes*, il développe des idées pédagogiques exactement similaires sur la nécessité de rencontrer un maître, de progresser méthodiquement dans l'étude, de dépasser les difficultés que présentent les manuels nombreux et les Précis obscurs. Une fois de plus, nous constatons la richesse des relations d'Al-Ābilī et d'Ibn Khaldūn.

Et cette richesse atteint la partie la plus originale de la pensée d'Ibn Khaldūn, à savoir sa pensée sociologique. Dans les *Prolégomènes* (3), Ibn Khaldūn cite des exemples, en vue d'appuyer ses idées sur la *'aṣabiyya*, qui lui ont été fournis par Al-Ābilī. L'un d'entre eux traite de l'affaire de ce Chef de Karbalā' qu'Al-Ābilī a accompagné en Orient. Ce Chef était venu pour prêcher la cause du Fatimide ; mais il constata que la *'aṣabiyya* des Mérinides était invincible. Toute cause politique ou religieuse a abesoin d'une *'aṣabiyya* qui la soutient. Al-Ābilī a raconté ce fait à son étudiant, probablement non sans le

(1) *Nafḥ*, IV, p. 19.
(2) Ibn Maryam, *op. cit.*, p. 249.
(3) *Muqaddimat*, pp. 328-329.

commenter. D'ailleurs, son séjour parmi les tribus Haskūra lui avait suffisamment montré la réalité et la nature de certains rapports sociaux. Là aussi, Al-Ābilī a attiré l'attention d'Ibn Khaldūn sur des réalités qui feront la matière de son observation et de son expérience durant un quart de siècle.

*
* *

Al-Ābilī ne fut pas le seul professeur d'Ibn Khaldūn ; mais il fut incontestablement le maître qui a exercé sur lui la plus profonde influence. Le disciple dépassera de loin son professeur favori ; mais il ne l'aura fait que grâce à la chiquenaude que celui-ci a donnée à sa pensée. Les études d'Ibn Khaldūn, surtout les études juridiques, seraient peut-être restées infécondes si Al-Ābilī n'avait porté le regard du jeune génie vers les principes, les fondements et les vastes horizons. Il fallait la présence d'une grande personnalité pour soutenir l'enthousiasme d'un jeune homme, et lui insuffler assez de force et de confiance pour défier le déclin de la culture et la stagnation sociale.

A la lumière de ces quelques notes. on ne peut prétendre avoir eu accès aux arcanes de la pensée d'Ibn Khaldūn. Tout au plus, nous permettent-elles de relier la tendance rationaliste d'Ibn Khaldūn à quelques références un peu précises. Pour voir plus clair en tout cela, il faudra dépasser, en les intégrant, les influences et les facteurs, partiels et multiples, pour embrasser dans son ensemble l'expérience totale de l'homme et du penseur, expérience qui résume son siècle, débouchant sur un problème central, dont les *Prolégomènes* sont un essai de solution.

Nassif Nassar
(Paris).

A RECONSIDERATION OF THE POSITION OF THE *MARJA' AL-TAQLĪD* AND THE RELIGIOUS INSTITUTION

Shi'ism, unlike Sunnism, was not faced from the beginning with the problem of justifying the state as it developed historically. The great Shī'ī doctors, Kulīnī (d. A. D. 939), al-Ṣadūq al-Qummī (d. A. D. 991), and al-Ṭūsī (d. A. D. 1067), who had formulated the doctrines of the Shī'a, lived under the Buyids. The latter, although Shī'ī themselves, nevertheless kept in existence the 'Abbasid caliph. Writing during the occultation of the Hidden Imam the Shī'ī jurists did not feel the need, which al-Māwardī had felt, to justify the state. In the absence of the imam, all government, even if the holders of actual power were Shī'ī, was regarded as unrighteous by the Shī'ī divines. They felt no responsibility for the conduct of political affairs or compulsion, as had al-Ghazālī, to legitimate the power of the temporal government. They awaited the coming of the Kingdom of God upon earth. The later Shī'ī doctors, Najm al-Dīn Ja'far b. Yaḥyā (d. A. D. 1325) and Ḥasan b. 'Alī b. al-Muṭahhar al-Ḥillī (d. A. D. 1325), who lived under the Mongol Īlkhāns, added little to the works of earlier writers in the field of political theory. Even when Shi'ism of the Ithnā 'Asharī rite became the official religion of the state under the Safawids, the exposition of Majlisī and others did not materially modify the Shī'ī theory of state. Such contributions as Shī'ī thinkers made to Islamic theories of state came for the most part through philosophers in the tradition of al-Fārābī, such as Naṣīr al-Dīn Ṭūsī, and not through the jurists.

The religious institution under the Safawids was from the

first subordinate to the political institution. The religious classes, or a section of them were, like the officials of the Sunnī religious institution before them, virtually incorporated into the bureaucratic administration of the state. In due course there emerged a wealthy and influential religious class, which owed its rise largely to government patronage and which disposed of large revenues. There was, however, another section of the religious classes who refrained from any connexion with the state and like their predecessors in the period of Sunnī domination continued to regard all government as unrighteous. They enjoyed great influence over the people, who looked upon them as a refuge from the injustices and extortions of the government and its officials. Neither group appears to have given serious thought to the position of the religious institution in the state or to the relations between the religious and political institutions.

Under the Qājārs, whose rule began in 1779, the balance between the religious and the political institutions changed. The Qājārs, unlike the Safawids, could not claim religious leadership, except in so far as that the temporal ruler was traditionally regarded as the shadow of God upon earth. At the same time, they could not tolerate any alternative centre of power or loyalty : despots themselves, as had been their predecessors, and their power being by nature arbitrary, they inevitably considered any power or independence acquired by their subjects as a threat to, or diminution of, their own. The conception of a territorial state commanding the loyalty of its subjects was foreign to nineteenth century Persia. So far as the loyalty of its subjects transcended local, tribal, or confessional bounds, it was still given to Islam. Opposition to the state, or to the shah's government, still often appeared, as in medieval times, in theological guise, and its leaders to be members of the religious classes. Similarly, in spite of the fact that political and religious life was to some extent lived on different planes, religious innovation was regarded as a threat to the established political order. Control of the religious institution was, thus, a matter of importance for the temporal government. During the long reign of Nāṣir al-Dīn (A. D. 1848-96) there was a reduction in the power of the religious

classes ; but the circumstance of Najaf and Karbalā, the two great Shī'ī centres, being outside the confines of Persia, somewhat frustrated the efforts of the Persian government to control the religious institution. The *shaykh al-islām* and the *imām jum'a* of Tehran and the major cities were appointed by the shah, though once appointed they were not necessarily subservient to him. Some of the leading *'ulamā*, however, were always to be found in the court party. The *mujtahids*, who were the leading Shī'ī divines of the day, held no specific office or appointment and were regarded by the people as their protectors against their rulers. They exercised great power and the shah treated them, on the whole, with veneration. There are various instances of semi-popular outbreaks led by members of the religious classes in Tehran and the provincial cities during the Qājār period ; and more than once the government was threatened by a popular movement with messianic tendencies.

In the second half of the nineteenth century Islamic apologists attempted to show that the principles of democratic government were to be found in Islam and that the ' law ', the supremacy of which was believed by some to be the aim of democratic government in western Europe, was, in effect, the *sharī'a*. But little, if any, attention was devoted to problems such as the nature, functions, and organization of the religious institution, and the question of the separation of temporal and spiritual powers was, if considered at all, only discussed in the most perfunctory way. The religious classes played an important part in the struggle for constitutional reform at the beginning of the twentieth century. Although a few of the leading *'ulamā* belonged to the court party, the great majority of the religious classes supported the constitutional movement. Not all joined it out of sympathy with reform, though some of the most prominent leaders belonged to the religious classes. Some joined it in order to try and control the popular movement because they feared it would otherwise develop independently and possibly destroy their powers. With the suspension of the constitution in 1911 the religious classes, in general, withdrew from active participation in political affairs and tended to become increasingly obscurantist.

In 1925 Reza Shah assumed power. He made determined efforts to modernize the country and to replace Islam as the cohesive force of society by loyalty to the territorial state. He regarded the religious classes as an obstacle to this policy and, temporarily, effectively suppressed their power. After the abdication of Reza Shah in 1941 the religious classes regained something of their former power, but this was not immediately accompanied by a revival of religious thought. The old weaknesses and tensions were still there : the government still feared that a free and independent religious institution would be a threat to its own supremacy and sought by traditional means to control the religious classes. The latter, so far as they did not rely on the government for financial support, having no funds save what they collected from the people, were forced to follow rather than to lead public opinion. Since it was from the more obscurantist sections of society that they received their main support, they tended to play the role of demagogue rather than that of enlightened and informed critic. This tendency was exemplified by the *Fidāyān-i Islām*, who became active during the movement which began in 1950 for the nationalization of the oil industry.

After the fall of Muṣaddiq in 1953 there were renewed attempts to bring the religious institution under the control of the state, but no serious consideration was given to the relationship of the two. About 1960 discontent and unrest began to grow as a result of a belief that tyranny and injustice were to be found in high places. Many wanted Āyatullāh Burūjirdī, the *marja' al-taqlīd*, to raise his voice against this ; and on one occasion he was provoked to intervene openly in political affairs when he issued a *fatwā* declaring the Land Reform Law of 16 May 1960 contrary to the *shari'a* and the constitution (1). About 1959 or 1960 there were signs of the tentative beginnings of a movement for religious reform among the members of an organization known as 'The Islamic Societies' *(anjumanhā-yi islāmī)*, whose members were drawn largely, though not entirely, from

(1) As a result the law remained in abeyance. The Land Reform Law of 9 January 1962, which was put into operation, though technically an amendment to the law of 16 May, 1960, was in fact an entirely new law.

the religious classes. This movement was provoked partly by a desire to curb or control the power of the state and partly by a fear that if Islam did not offer a satisfactory solution to the political and social problems which faced the believer in a modern state, men would seek a solution to their difficulties in secular systems such as communism.

In March 1960 Āyatullāh Burūjirdī died. Uncertainty over the matter of the succession and a fear that government intervention might present the community with a *fait accompli* led the Islamic Societies to consider the functions and choice of the *marja' al-taqlīd*. No legal process had ever been laid down by the Shī'a for his designation. Certain qualifications were stipulated with regard to his person but there was no form of election : in due course he ' emerged ' and became known to all, and was acknowledged by the general consensus. There was no way in which this acknowledgement received explicit expression, but it nevertheless became known in due course and was accepted by the body of believers. Holding that it was the duty of the believer to be vigilant and that blind ' following ' *(taqlīd)* was forbidden, the members of the Islamic Societies began to investigate the process by which the *marja' al-taqlīd* emerged. Maintaining that this was an elective process which demanded, on the part of the electors, a full examination and investigation into the question of who was ' the most learned ' *(a'lam)* and ' the most righteous ' *(aṣlaḥ)*, they very soon found themselves discussing the question of *ijtihād* and *taqlīd*, which was concerned, not merely, as many had come to assume, with ritual matters of comparative unimportance, but also with fundamental issues. Similarly in their view the function of the *marja 'al-taqlīd*, was not only, or even primarily, concerned with the religious practices of the individual but rather with social and political problems. This was borne out by the special interest shown by government officials in the choice of the *marja'* and the intrigues and expenditure of money which, the Societies allege, were often made to influence his selection.

As a result of their discussions in the autumn of 1960 and the winter of 1960-61 the Islamic Societies decided to hold a series of seminars on the selection and the functions of the *marja'*

al-taqlīd. These, they point out, were not fixed and immutable like the performance of prayers or the payment of *zakāt;* but had, on the contrary, developed and expanded over the course of time. They invited a number of religious leaders and others to write papers as bases for the discussions in the seminars. Financial and other difficulties caused them to abandon the plan to hold seminars ; and instead they published the papers which had been prepared (1). Two of the writers, Ḥājjī Sayyid Maḥmūd Ṭāliqānī and Engineer Mihdī Bāzargān, were arrested in the disturbances which took place in the month of Muḥarram, in the summer of 1963, and both were sentenced to ten years imprisonment.

These disturbances were the culmination of a movement of resistance to the exercise of arbitrary power by the government, which by the summer of 1963 was felt by some to be intolerable. Fundamentally the movement was a protest by the religious classes against what they believed, rightly or wrongly, to be injustice *(ẓulm).* This was not the only issue : the flames were no doubt fanned by all, or many, of the discontented elements of society, including those who opposed the government because of its land reform programme or its intention to enfranchise women, obscurantist *mullās* who believed that their power over the people would be weakened by the spread of education, and those who opposed the government because of its alignment with the western powers. The movement was led by members of the religious classes, who made forthright attacks on the government in the mosques and in broadsheets. When finally a *mujtahid*, Āyatullāh Khumaynī, the most prominent critic of the government, compared the shah to Yazīd, the Umayyad governor who is still execrated by the Shī'a for the death of Ḥusayn at Karbalā, the government had no choice but action. Khumaynī and others were arrested. Demonstrations in their favour were put down ruthlessly with heavy loss of life. The disturbances were subsequently alleged to have been stirred up by the opponents of land reform and women's suffrage. They no doubt had a finger in the pie, but it would be an over-simplification of the issue to attribute the

(1) See *Baḥth-ī dar bāra-i marja'iyyat wa rūḥāniyyat*, Tehran, December, 1962.

disturbances solely, or indeed mainly, to them. The causes were far more complex and deep-seated. Moreover, unless there had been a feeling that injustice had passed all reasonable bounds it is unlikely that the protest would have taken the form it did. Whether this feeling was justified or not is another matter. What is interesting is the extent to which political opposition still tends to manifest itself in religious guise. As long as the fundamental duty of the believer in general, and of the religious classes in particular, is « to enjoin what is good and to forbid what is evil » such an expression is likely, perhaps, always to be the case.

The writers of these papers hold the belief that Islam is concerned with the whole life of man in society and thus with political and social problems ; that *ijtihād* and *taqlīd* provide the possibility of religious growth ; and that religious leadership ought to be independent, and not subject to pressure from either the government or popular prejudice. In the following paragraphs an attempt has been made to analyse briefly the main points made in these papers.

Considering the position of the *marja' al-taqlīd*, Ḥājjī Sayyid Abū'l Faḍl Mūsawī Zanjānī first considers the religious duties of a Muslim, which he divides into his duties towards God, namely worship *('ibādat)*, and his duties towards men *(mu'āmalāt)*. The latter comprise all matters which concern the ordering of society ; and for each special laws have been laid down by the *sharī'a*, which, according to Shi'ism of the Ithnā 'Asharī rite, is based upon the Qur'ān, the traditions, consensus *(ijmā')*, and reason *('aql)*. The prerequisite for the holding of all *Shar'ī* offices and especially that of the *marja' al-taqlīd* is justice *('adālat)*. Quoting a tradition from Ḥasan 'Askarī, *fa-ammā man kāna min al-fuqahā'i ṣā'inan li-nafsihi ḥāfiẓan li-dīnihi mukhālifan li-hawāhu muṭī'an li-'amri mawlāhu fa-lil-'awāmmi an yuqallidūhu*, he interprets this to mean that « the generality of men may ' follow ' whoever of the *fuqahā* is self-controlled, not prepared at any price to give up his faith, and who resists the lusts of the flesh such as a desire for position or wealth, and practices himself the commands of God which he transmits to others ». The paramount quality of the *marja'*, however, is knowledge ; and ' the most learned and

just ' has precedence over ' the most just and learned '. The ordinary man, unqualified by special knowledge or training, cannot exercise unfettered freedom in deciding who is a ' just ' *mujtahid*, but must rely upon the unambiguous witness of two reliable experts. In the event of agreement among the *mujtahids* he can ' follow ' any of them. But if there is disagreement among them he must refer to ' the most learned ' *(a'lam)*. Once an individual is designated as *marja'* he cannot be superseded unless he dies or loses his competence. It is the duty of the Muslim community to create conditions in which the *marja' al-taqlīd* can emerge and the religious institution can be strengthened. This is especially true of the present time when, Sayyid Abū'l Faḍl alleges, Islam is being attacked on all sides by materialists, Christian missionaries, and others.

The question of what the people expect of the *marja' al-taqlīd* is taken up by Engineer Mihdī Bāzargān, who claims to write from a position intermediate between those from among whom the *marja'* is chosen and the common people. As one of the writers in the group who do not belong to the religious classes his exposition is, perhaps, of special interest. What is somewhat unexpected is that the ideal which implicitly underlies his exposition is the philosopher king of medieval Islamic theory. Pending the establishment of ' righteous government ' his main requirement of the religious institution is that it should provide a refuge from injustice, which he regards as the inevitable concomitant of temporal rule. He is, in a way, less concerned than other writers to achieve a concordat between the political and the religious institutions or to affirm the duty of the believer to play his part in the political and social life of the country, since, by implication, he denies the responsibility of the individual. Like various other writers in the group, he makes a strong plea for attention by the *marja'* to essentials and not merely to matters of ritual, and points out that the *mujtahids* had not adapted themselves to the changed economic, social, and political circumstances of modern life. Nominally the door of *ijtihād* might be open, but if their intellectual horizon was limited by the past it would, in fact, be closed. He points out that the Shī'a had achieved political responsibility relatively late in its development ; and had not therefore in its formative

period concerned itself with the problem of government and the administration of the community. He urges the need for study and the recovery of initiative such as the Muslims displayed in the early centuries of Islam, and alleges that the modern Muslim, because of his ignorance, has become the hireling and whipping-boy of the Christian and infidel world.

The Shī'a regarded as unrighteous any government not sanctioned by the imam or the religious community. Before the occultation they received teaching and instruction from the imams and also found refuge with them. After the disappearance of the twelfth imam the Shī'a referred their religious problems to the religious institution, which also became their refuge from the oppression of tyrants and government officials. The houses of the great *mujtahids*, like the tombs of the imams and the shrines of their descendents *(imāmzādas)*, became recognised as places of refuge *(bast)* and places where the redress of injustice could be demanded. This was one of the reasons for the importance and popularity of the religious classes and it is still, in Engineer Bāzargān's view, their function to provide a refuge. « In a country, » he writes, « in which successive governments have deprived the people of everything, concentrating in their own hands power, money, education, judgment, teaching, propaganda, the press, and municipal affairs, and in which country even the elections of deputies to the legislative assembly, which is the absolute right of the people, have been openly rigged by governments, the people desire that the one last remaining breath of life and hope shall be left to them and not interfered with. In other words they desire that neither state nor foreign hands shall interfere in the choice of the *marja' al-taqlīd* and the administration of the religious institution ».

For him the ultimate denial of integrity is for the members of the religious classes to become the accomplices or hirelings of the government. This naturally follows from the premise that *'adālat* (justice) is the prerequisite of all *shar'ī* offices and that its negation, *ẓulm* (injustice), is the characteristic of all temporal governments. Discussing the requirements for the function of the *marja'*, who is, he claims, the successor of the prophet and the imams, he states that he should be, within the limits of human possibility, an exemplar of human perfection

and Islamic virtues and have authority in all general problems. The people require of him that he should be like 'Alī, albeit at a lower level; learned and informed; a man ready for the fray, a fighter; a brave and eloquent speaker; a good judge of people; a man who could win the people and carry them with him; an active man who would provide for the needs of his family; a capable administrator; an honest man, wholly committed to God; a leader, well versed in the affairs of religion and the world and in theoretical and practical matters: a man of action as well as of words.

The procedure for the emergence of the *marja' al-taqlīd* is discussed by Sayyid Murtaḍā Jazā'irī, who asserts that reference to 'the most learned' is a comparatively recent innovation and that three or four hundred years ago there was no question of 'following the most learned'. He disputes the rightness of this practice, pointing out that more than one person might be equally endowed with knowledge, that it was an impossible task to decide who is 'the most learned', and that one person cannot possibly be 'the most learned' in all aspects of jurisprudence; and secondly, that experts may and will differ on the matter. Accordingly, he asks that a council *(shawrā-yi fatwā'ī)*, composed of the outstanding *fuqahā* of the day, should be set up. Problems should be referred to it and the majority view announced after full discussion. He maintains that *ijtihād* (as practised by the Shī'a) is also a relatively late development and that in the time of the imams and for one or two centuries subsequently Shī'ī *fiqh* was based only on the traditions of the imams. In due course the need for *ijtihād* was felt and Shī'ī *fiqh* gradually evolved. It does not consist, thus, of immutable laws laid down by the *sharī'a*, but is the result of evolution. If the decrees of a council were to be 'followed', this would' he claims, correspond more nearly with the demands of the *sharī'a* and the Qur'ān than did the blind 'following' of earlier decisions.

Like Engineer Bāzargān, Sayyid Murtaḍā Jazā'irī sees the conflict between the state, as it exists, and religion to be inevitable. He considers the religious institution to be virtually powerless vis-à-vis the state and believes that any attempt to strengthen it would be opposed by interested parties and by the

government, who, he alleges, fear the power of the people and would therefore strive by all means in their power to prevent the development of any plan for unity among Muslims. The creation of a council would not be a panacea for all evils but it would be an effective factor of reform and would also strengthen the hands of individual *mujtahids*, who would thus be encouraged to act with greater freedom and to adopt a more positive and enlightened attitude. He regards the formation of such a body as the first step in the creation of an effective religious institution.

The problem of the centralization of the function of *marja' al-taqlīd* is considered by Sayyid Maḥmūd Ṭāliqānī. He, too, regards the limitation of this function to one person as a relatively modern development and also claims that the recognition of ' the most learned ' is, if not impossible, extremely difficult. No single person could be ' the most learned ' in all aspects of religion. He claims Quranic sanction for decentralization and points out that on practical grounds also it was desirable because of the constant need for decisions in the manifold problems to which the diversification of modern life gives rise. He has no illusions that elevation to the position of *marja'* would necessarily be accompanied by extraordinary sanctity or superhuman knowledge, and draws attention to the danger of placing on one man so great a burden as the function of *marja':* a burden, moreover, which is likely to be imposed at a time when the powers of the *marja'* may be declining by reason of old age. He also points out the possibility of political interference with the *marja'* in the exercise of his functions. Alleging that such interference has often occurred, he implies that the danger would be lessened if there was decentralization. Centralization was, thus, neither in the interests of religion nor of the Islamic community. Decentralization, however, would also have disadvantages. It would cause a dispersal of the faithful and a lack of understanding and co-operation among the religious leaders. To offset this he proposes that a commission should be set up in which the *'ulamā* and *fuqahā* of the provinces should meet to discuss problems ; the results of their deliberations to be announced. No single *mujtahid* could, in his view, possibly give an answer to all the problems

raised by modern life, and so he also proposes that a council *(shawrā-yi fatwā'ī)* should be established under the chairmanship of one of the great *'ulamā* in one of the centres of religious learning, and that it should discuss every month, or every few months, contemporary problems; it should also invite the *mujtahids* from the provinces to express their views, and its members should discuss these same problems with their pupils: the decisions eventually reached would be announced. The powers of these two bodies, the *shawrā-yi fatwā'ī* and the commission of provincial *'ulamā*, and their relations with each other are not clearly defined.

Examining the question of the *marja' al-taqlīd* in the general context of *ijtihād* and *taqlīd*, Murtaḍā Muṭahharī compares the Shī'ī and Sunnī doctrines of *ijtihād* and states that the Shī'a originally rejected *ijtihād* as used by the Sunnīs and first accepted it in the fifth century A. H. in the sense of 'endeavour to deduce a judicial decree *(ḥukm-i shar'ī)* on the basis of the authentic arguments of the *sharī'a (adilla-i shar'iyya-i mu'tabara)*'. As the use of the term was gradually extended to cover meditation on and study of the arguments of the *sharī'a*, it demanded a knowledge of various branches of learning; and he who possessed a knowledge of them was called a *mujtahid*. Ḥillī, according to Murtaḍā Muṭahharī, was probably the first person among the Shī'a to use the words *ijtihād* and *mujtahid* in this sense. Muṭahharī then refers to the attempt by the Akhbārī school, founded by Mullā Amīn Astarābādī (d. A. D. 1623-4), to reject the use of reason and *ijmā'* and to confine *taqlīd* to the imams. Ultimately this attempt failed, but for some two hundred years the Akhbārī school flourished, and traces of their doctrines are still to be found. *Taqlīd* is not, in the opinion of Muṭahharī, the negation of all responsibility and 'blind following'. It involves, on the contrary, vigilance; and no one can escape responsibility by pleading blind obedience. All Shī'ī *fuqahā* are not worthy of *taqlīd*. 'Following' the dead is also strictly limited. The reason for this is a practical one, namely that doctrine might continue to evolve. All difficulties were not solved by the *'ulamā* in ancient times.

The essence of *ijtihād* lay in the adaptation of general laws to

new problems and changing circumstances. The true *mujtahid* is he who is able to do this ; and his qualifications are a sound education in the traditional sciences and a profound knowledge of the traditions of Muḥammad and the imams. In addition, it is necessary for him to be in touch with current affairs. Muṭahharī, aware of human limitations, repeats the demand of the late Shaykh 'Abd al-Karīm Yazdī for specialization in juristic studies and urges that a *mujtahid* should be ' followed ' only in that field in which he has specialized. The need for specialization, he claims, has been increasingly felt during the last hundred years or so and its satisfaction is a condition for further advance in juristic studies. He also urges co-operation between scholars and deplores its absence in Persia.

Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'ī looks at the position of the *marja' al-taqlīd* in relation to the state, discussing the delegation of authority and leadership *(wilāyat wa-zi'āmat)* from the point of view, not of jurisprudence, but of social philosophy. He reaches conclusions rather different from those of Engineer Bāzargān, though his ideal would seem also to be the philosopher king. He argues that Islam is based on natural law and that *wilāyat* is a law of nature. Its existence was never questioned in the lifetime of the prophet : all forms of *wilāyat*, the administration of the affairs of the people, the appointment of governors and *qāḍīs*, the administration of *ṣadaqat* and *awqāf*, the education of the public, the sending of missionaries *(muballighīn)* and so on, were then exercised. Similarly after his death no one queried the need to appoint a caliph : the organization of government had to go on. The laws which it had to execute were of two kinds. The first were immutable laws, i. e. the divine laws of Islam, which had been revealed to the prophet. The holder of authority *(walīy 'amr)* put these into operation and their contravention was punished by the government of Islam. Secondly the holder of power, observing and acting within the general framework of the laws of the *sharī'a*, could enact decrees in accordance with the needs of the time. These, like the *shar'ī* laws, were valid, but with this difference that whereas the latter were immutable, the validity of the former was subject to the continuance of the exigencies which had brought them into existence.

Unlike some Islamic apologists, especially Persian apologists of the late nineteenth century, Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'ī states categorically that Islam is not just another democratic system as some claimed. Nor is it a communist system. It is of a different order : the decrees of the Islamic community (as distinct from the immutable laws of Islam), although they are the result of consultation, are based fundamentally, not on the wishes of the majority, but on the truth, and depend for their stability, not on the desires and inclinations of the people, but on a realization of what is true. In a community distinguished by knowledge and piety, such as would be the true Islamic community, the majority would never prefer its own lustful desires over the right and the truth. However, in the historic community the laws of Islam had only been applied for a very short time and so-called Islamic governments have committed many deeds of shame. More than fifty years ago Persia had adopted democratic government and taken her place among the civilized nations of the west. But from this system, which had brought blessings to others, they had derived nothing but misfortune. The civilized and democratic powers of the west, he alleges, are oppressing weak and backward nations under the cover of alleged humanitarian motives. Salvation does not lie in either democracy or communism. He also alleges that integrity in the administration of laws is virtually non-existent in Persia. The only way despotism, whether exercised by an individual or a group, can evolve towards a more perfect way is through adopting the methods of Islam.

No community can dispense with the delegation of authority ; *wilāyat* is an immutable law of nature ; Islam, which is based on natural law, has not abrogated the laws of nature, and, therefore, does not permit negligence in the matter of *wilāyat*. Sayyid Muḥammad Ḥusayn, on this basis, rejects the view that the Islamic community was without an overseer or superintendent *(sar-parast)* during the occultation of the imam and 'scattered like sheep without a shepherd'. The office of *wilāyat*, even if authority was not delegated, continued to exist. The problem is : does it belong to all Muslims or only to certain specially qualified persons ? This is a matter to be

decided by the jurists. Natural law demands the existence of *wilāyat* in every community for the preservation of its interests. Islam is in accordance with natural law; and consequently that person who has precedence in the matters of religious piety, good administration, and knowledge of conditions is designated for this office, and the authorities of the government ought to be the most outstanding individuals of the community.

He then turns to the problem raised by the fragmentation of power in Islam, and, skating over the fact that Islamic theory never contemplated the possibility of fragmentation, he states that because the form of government is capable of modification as conditions change, the *sharī'a* has not laid down any specific instructions on the matter of fragmentation. He lays down two conditions for Islamic government in any age : namely that Muslims should strive to the utmost for unity, and that the wellbeing of Islam and the Muslims should be preserved; adding that Islam is a super-national community whose bounds are set by belief and not by territorial frontiers. Having thus separated *wilāyat* from the imamate and having paved the way for the authorization of temporal government, he then proceeds, in effect, to deny the validity of its existence by stating that the office of *wilāyat*, whatever the actual form of government, cannot transgress the limits set by the traditions of the prophet. In the Islamic community the traditions of the prophet must be put into operation, and the conduct of the government which he directed during his rule of the Islamic community must be emulated.

The two writers just considered, although they seem to look for the kingdom of God upon earth, in fact consider the gulf between the government, as it exists, and the religious institution to be unbridgeable and make no attempt to authorize the power of the temporal government.

Sayyid Muḥammad Bihishtī, in a paper devoted in part to Muslim apologetics, takes a slightly different view. He states that with the disappearance of the twelfth imam the people no longer had access to the rule of knowledge and justice (which, he omits to mention, never in practice existed). Those functions of the imamate which were not peculiar to the imams alone

devolved upon all those who possessed the necessary qualifications for their exercise. These functions are not inherent, but are acquired and within reach of all. He then asserts the collective responsibility of all Muslims for the affairs of the community and their duty to bring about a situation in which each group would be occupied in that work to which it is best fitted. It is the government's duty to lead and guide this 'social co-operation' and to draw up a programme for the division of labour; but it is the responsibility of all Muslims to watch over the work of the government. If the latter shows negligence in the affairs for which it is responsible, it is the duty of all Muslims to force it to carry out its duties; and if it refrains from so doing not to rest until they have brought in a government which is both able and willing to perform the tasks entrusted to it. In this respect Sayyid Muḥammad Bihishtī's exposition is in direct opposition to the theory of medieval Muslim writers on political theory who considered that a government merited obedience, even if unjust, because it was an obstacle to anarchy.

In Sayyid Muḥammad Bihishtī's view the most pressing need is for religious instruction. There ought, he maintains, to be among the Muslims persons who, as regards knowledge, are the successors of the imams, and who could answer the religious questions and solve the religious problems of the people. He is concerned that those who occupied themselves with the study of different branches of the religious sciences should be of independent means. If a sufficient number of such persons are not available the government, which is responsible for assuring the common interest, should appoint persons and provide for their sustenance from the public treasury *(bayt al-māl)*. Implicitly recognising, however, that the temporal government is not, in fact, the government of Islam, he adds the proviso that if the government is not concerned to observe Islamic regulations and does not carry out its duty, Muslims must force it to do so or else themselves set up an organization which would carry on the vital work of religious instruction, and provide the necessary funds. He alleges that the religious classes have abused their position and tried to confine knowledge to the few in order to retain their hold over the people. He

also protests at the negative view of justice *('adālat)* and piety which, he alleges, prevails, stating that most people regard as just *('ādil)* and pious *(parhīzkār)* those who refrain from active participation in affairs and believe that the religious classes should not engage in any occupation or profession, or in social and political activity. He deplores the readiness of the public to accept at their face value those who appear in the garb of men of religion without questioning their knowledge and piety, and the tendency of the public to confine their demands upon the religious classes to the performance of ritual acts, not to say superstitious practices, alleging that the religious classes themselves deplored this tendency. The fundamental difficulty in his view is the ignorance of the masses. The essential need of the *marja' al-taqlīd* is for study *(ijtihād)* in jurisprudence and allied sciences ; and for the people study of Islamic sciences in general, ethics, and history, etc., and the teaching of these sciences at all levels ; and missionary activity abroad. All is summed up in the duty incumbent upon all Muslims « to enjoin what is good and to forbid what is evil ». Where this requires the exertion of coercive force, it is the responsibility of the government. Other cases are the responsibility of all Muslims and not only, as some suppose, of the religious classes. However, if it is the duty of individuals to enjoin what is good and to forbid what is evil there must be a due recognition of good and evil and of the proper means by which such action might be made effective. To train people to carry out their duty in this respect should be one of the fundamental articles of a programme for the general instruction and education of Muslims.

Murtaḍā Muṭahharī, in a second paper in which he discusses the religious institution, makes a number of interesting points and underlines what he considers to be the fundamental weakness of the religious institution. He asserts that whereas many thinkers see the remedy for evils and abuses in the existence of a righteous ruler, the real remedy is to be sought in good organization and institutions. Al-Fārābī, following Plato (or Plato as he was known to Islamic philosophy) had based his system on the perfect individual and the leader of the community and paid very little attention to organization.

Both Plato and al-Fārābī have had a profound and lasting influence on Islamic political thought, which, consequently, has concentrated rather on the question of who should rule the community than on how to create a social organization such that evil and unrighteous leaders could not commit abuses. Social organization is, he states, like town planning : it determines the lines along which people move and limits their freedom of action.

After discussing the education of students of the religious sciences, he points out that the concentration on *uṣūl* does not encourage realism in the examination of social problems. The greatest weakness of the religious institution in his view, however, is the absence of adequate arrangements for the remuneration of its members. There have always been those who have supported themselves by their labour in some other field and have studied in their spare time ; but with the expansion and development of the religious sciences it has become necessary for some at least, to spend their whole life in study and the performance of religious functions. The *awqāf* of religious schools *(madāris)* had, to an important extent, provided the means to enable such persons to study, but for a variety of reasons the funds of some of these *awqāf* have been misappropriated or applied to other purposes. There are also other *awqāf* which might be used for the expenses of the religious institution, but although the matter has been discussed several times between the government and the religious authorities no decision has been reached. Muṭahharī appeals for a proper use of *waqf* funds.

Meanwhile the only money available to the religious institution is the revenue from *khums*, half of which, the imam's share *(sahm-i imām)*, is, according to Shī'ī *fuqahā*, to be for the support and furtherance of religion, the other half to be distributed among indigent sayyids. Formerly *khums* was usually collected and expended locally, but during the last century with the improvement of communications it became customary to pay *khums* directly to the *marja' al-taqlīd*. This placed great power in the hands of the *marja'* and facilitated the emergence of influential religious leaders. The first of these was Ḥājjī Mīrzā Muḥammad Shīrāzī, who issued the famous *fatwā*

proscribing the use of tobacco in 1891. There was no audit or control over the expenditure of the sums received under *khums*, which, thus, depended entirely on the integrity of the *marja'*. The strength of the system lay in the fact that it was based on the faith of the people and that the *mujtahids* did not receive their funds from the government and were not appointed or dismissed by them. They have thus preserved their political independence vis-à-vis the government and from time to time have even been able to limit or prevent the arbitrary use of power by rulers and governments. On the other hand, because of their dependence upon the people for their sustenance they have lost their intellectual freedom and become subservient to the wishes of the common people, who are, for the most part, ignorant and opposed to reform.

This, Muṭahharī alleges, is the dilemma of the religious classes : if they rely upon popular support they acquire political power but lose their intellectual freedom ; whereas if they rely upon the government, they surrender their political power but retain their intellectual freedom. The masses have faith but are usually, because of their ignorance, opposed to reform, whereas the governments are usually informed but unjust and oppressive. A religious organization based on popular support can fight the injustices and acts of oppression committed by the government but is weak in the struggle against the ignorant beliefs of the people. On the other hand a religious organization based upon government support is strong in the fight against ignorance but weak in the battle against the injustice and oppression of the government. The fundamental weakness is not that the religious institution depends on the people for its funds, but that it has no proper financial organization. If this were remedied it would be able to preserve both its power and its intellectual freedom. As long as the religious institution is subject to the control of the masses it is forced to follow, not to lead, them. The rule of the masses blocks the way to reform and leads to hypocrisy among the religious classes and the suppression of the truth. Various attempts at improving the education of the *ṭullāb*, for example, have proved abortive because of the narrow view taken by the masses, who held that the funds they gave should be devoted only to the teaching

of *fiqh*. The answer to the problem would be to create a central organization for the proper administration of the funds received so that the religious classes would not be individually directly paid by the people. In this way they would be liberated from the clutches of the common people. The *marāji'* would also become free and the mosques would no longer be markets in which the members of the religious classes displayed their wares for sale, and instead of a number of persons simultaneously leading the Friday prayers in different parts of the great mosques orderly and dignified arrangements could be made for their conduct.

As long as there is no central financial organization and the religious classes depend upon the support of individuals, it is inevitable that there should be rivalry among them to attract followers. In such circumstances the religious classes are forced to trim their sails to the desires and will of the masses. Nothing can take the place of faith and piety. But order and discipline, especially in the matter of the administration of funds, is also necessary. Another difficulty of the religious institution is the existence of pseudo-religious men, who were government tools, at whose disposal the government placed funds. The only way to prevent these various abuses and to remedy the existing situation is to create a proper organization and to give financial independence to the religious classes. The great religious leaders must realise that the continued existence of the religious institution in Persia depends upon the religious leaders initiating a series of fundamental reforms. They are faced by a people who have begun to stir and are daily becoming more awake. Their expectations of the religious classes and of Islam are different from those of former generations. They are thirsty for reform ; they feel they are backward and are eager to overtake other nations. Many would-be reformers have no care for religion ; and if Islam and the religious institution do not offer a positive answer to the needs and desires of the people and satisfy their aspirations, they will turn to new ideologies and the very existence of Islam will be threatened.

These papers, although not entirely free from Islamic apologetics, represent, perhaps, the first attempt by a group

of writers in modern times in Persia to examine and re-appraise the different aspects of a fundamental issue of the faith. The writers have attempted to analyse the historic development of the institutions and doctrines they discuss and to discover the reasons for the aberrations and weaknesses they find. The influence of the theory of the philosopher king can be seen in some of the papers and also the tendency to look for the establishment of the kingdom of God upon earth, which, if pressed to its conclusion, is likely to lead either to political quietism or violent revolution. On the whole, however, there is a tendency to turn away from the ideal of ' the perfect man ' and to propose that a solution of the problems raised be sought rather in consultation and organization, to emphasize the need for continued growth in the religious institution, and to press the responsibility of the individual. Of special interest in this connexion are the pleas made for the financial independence of the religious institution to free it from pressure both from the government and from the masses, and for specialization in juristic and religious studies. The vexed problem of the authorization of temporal power and its relation to the religious institution, though some of the writers are clearly aware of its existence, is not, and perhaps in existing circumstances, could not be, discussed in any detail. The fact that the *marja' al-taqlīd* had still not ' emerged ' at the time when these papers were published was probably not uninfluenced by the fact that no effective answer had yet been found to the question *quis custodiet custodes.*

Ann K. S. LAMBTON
(London).

ACHEVÉ D'IMPRIMER LE 21 DÉCEMBRE 1964
SUR LES PRESSES DE A. BONTEMPS, IMPRIMEUR
LIMOGES (FRANCE)

Registre des travaux : Imprimeur n° 26.100 — Éditeur n° 258
Dépôt légal : 4e trimestre 1964

ÉDITIONS
DU CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE
15, Quai Anatole-France, Paris (VII°)
C.C.P. Paris 9061/11 Tél. SOL. 93-39

Paul DESCHAMPS
Membre de l'Institut
et
Marc THIBOUT
Conservateur du Musée des Monuments Français

LA PEINTURE MURALE EN FRANCE

AU DÉBUT DE L'ÉPOQUE GOTHIQUE

(1180-1380)

Ouvrage de 268 pages au format in-4 raisin comportant 78 dessins au trait, 12 planches (24 figures) en quadrichromie et 152 planches (353 figures) en phototypie. Reliure toile sous jaquette en quadrichromie. Prix : **120 F**